El presente libro contiene la versión escrita de 10 lecciones que, desde el 27 de febrero al 3 de marzo de 2006, el famoso filósofo y aristotelista italiano, Enrico Berti, dictara en Roma, en la Università della Santa Croce, sobre el tema *Estructura y significado de la* Metafísica *de Aristóteles*. Estas páginas ponen a disposición del lector, en una exposición extraordinariamente clara y rigurosa, una visión panorámica de una de las obras más difíciles e importantes de toda la historia de la filosofía, una visión construida desde un conocimiento profundo, renovado y estimulante de esta obra, de su historia, de sus interpretaciones y de sus problemas.

Estas lecciones pueden entenderse, sin duda, como un punto de partida, como una introducción a la lectura de la *Metafísica* del Estagirita, y ello no sólo en la medida en que fueron originariamente dirigidas a un público amplio, no compuesto exclusivamente por especialistas, sino también porque contienen indicaciones, sumamente útiles, que pueden servir para profundizar ulteriormente el texto aristotélico. Sin embargo, quien ya se haya medido con esta obra que, desde su aparición, ha signado toda la historia del pensamiento, podrá encontrar en estas clases del profesor de Padua una propuesta interpretativa hasta cierto punto nueva, original, capaz de aclarar y dar justo lugar y alcance a las doctrinas más importantes de Aristóteles, una propuesta que no deja de señalar, a cada paso, los puntos más controvertidos, las vias alternativas de interpretación que otros han seguido, y que, a la vez, contiene valiosas sugerencias para poder reconstruir, atenta y rigurosamente, algunas páginas oscuras de la historia del pensamiento; en definitiva, quien ya se ha acercado a la *Metafísica* de Aristóteles comprobará que tiene en sus manos uno de esos libros que habría deseado haber leído oportunamente.

Colección
Filosofía Antigua

Serie
*Aristotelica*

ISBN 978-987-24649-2-9






unipe: editorial universitaria



# Estructura y significado de la *Metafísica* de Aristóteles

Enrico Berti



Enrico Berti

# Estructura y significado de la *Metafísica* de Aristóteles

## 10 lecciones

*Premio Internacional de Filosofía*
*Antonio Jannone - 2005*
Pontificia Università della Santa Croce

Edición y presentación de la versión italiana:
IGNACIO YARZA

Edición de la versión castellana:
HORACIO A. GIANNESCHI

Traducción castellana de
Horacio A. Gianneschi

Presentación de la versión castellana:
JAIME ARAOS SAN MARTÍN




Buenos Aires
Argentina

unipe: editorial universitaria

Primera edición, 2011

Berti, Enrico.

Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles. - 1a ed. - Buenos Aires: Oinos, 2011

176 p., 21x15 cm. - (Filosofía Antigua)

Traducido por: Horacio A. Gianneschi
ISBN 978-987-24649-2-9

1. Filosofía Antigua. 2. Metafísica. 3. Aristóteles. I. Gianneschi, Horacio A., trad. II. Título
CDD 180

Fecha de catalogación: 16/05/2011

Título original:

*Struttura e significato della* Metafisica *di Aristotele*



Colección: Filosofía Antigua
Serie: *Aristotelica*


http://www.oinos.info / info@oinos.info
Edición auspiciada por Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires (UNIPE)

ISBN 978-987-24649-2-9



Impreso en Argentina

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

## Acerca de la versión castellana y agradecimientos

Tal como tuviera yo la oportunidad de destacar en mi nota de presentación de la traducción que realizara junto con mi amigo Maximiliano Monteverdi de otro libro de Enrico Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989, que viera la luz hace un par de años también en Editorial Oinos, aquella vez con el auspicio de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León[1], abrigo aquí nuevamente la esperanza de que el texto italiano original no sufra en la presente versión demasiadas pérdidas, descontadas, obviamente, las que pueden efectivamente incluirse entre las inevitables. Con ese fin, he tratado de ajustar la traducción lo más estrictamente posible al fluido estilo coloquial de estas lecciones que Enrico Berti dictara sobre la estructura y significado de la *Metafísica* del Estagirita.

Debo decir, ante todo, que originariamente estaba previsto que este trabajo de traducción fuera llevado a cabo conjuntamente por Maximiliano Monteverdi y quien escribe. De hecho, Maximiliano ha realizado una primera versión de la traducción de la introducción y de algunas páginas del primer capítulo. Circunstancias personales hicieron que él no pudiera continuar con la labor, de modo que la responsabilidad de la entera traducción definitiva ha quedado a mi cargo.

Del origen, contenido e importancia de estas lecciones del gran aristotelista italiano podrá el lector tener una noticia previa a través de la impecable presentación original de las mismas, a cargo de Ignacio Yarza. A su cargo, dicho sea no tan de paso, ha estado también nada menos que la excelente edición de la versión italiana de estas valiosas lecciones.

---

1 Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires - Monterrey, Editorial Oinos - Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, 2008.

En cuanto a la manera de transliterar las palabras o frases en griego que el autor de las lecciones introduce en el texto, he dejado intacta la adoptada por el encargado de la edición italiana.

He subsanado algunas erratas que contenía el original, en todos los casos con el acuerdo del autor de las lecciones. A excepción de un solo caso, en el que el propio autor ha preferido directamente cambiar unas líneas del texto original, no he creído necesario indicar con llamadas los lugares de las mismas, pues, como puede comprobar por su cuenta quienquiera acceda al texto italiano, son todas absolutamente evidentes. Espero que alguien se encargue oportunamente de subsanar los errores que seguramente contendrá la presente versión.

Como comprobará el lector, E. Berti utiliza como apoyo en el dictado de estas diez lecciones la traducción italiana de la *Metafísica* de G. Reale, que es aparentemente la que el auditorio mayoritariamente posee. Ante esto, he optado por traducir al castellano lo más literalmente posible esos pasajes de la mencionada versión italiana que Berti cita. No cabía, creo, otra posibilidad que ésta, debido a que el mismo Berti con frecuencia introduce, a partir de su propia interpretación del texto griego, que naturalmente tiene a mano, algunas aclaraciones, matizaciones o correcciones a la traducción que lee ante el auditorio. De haber optado por otra alternativa, las partes del texto en que el autor efectúa dichas precisiones carecerían de sentido en el curso de la traducción.

Agradezco, en primer lugar, la inmediata y amable respuesta de Ignacio Yarza a mi pedido de que realizara él mismo la versión castellana de su propia presentación original de estas lecciones.

Agradezco también a Jaime Araos San Martín por haber aceptado, a solicitud mía y con la previa conformidad de E. Berti, incorporar a la presente traducción una presentación originada en este lado del Atlántico y del otro lado de la cordillera de los Andes.

De manera absolutamente desinteresada, han leído y controlado la versión castellana, y subsanado errores, mis amigos argentinos Fernando Bosy, Juan Esteban Piccoli, Luis Martínez y mi amigo chileno Sebastián Contreras. Conste aquí, asimismo, mi agradecimiento a cada uno de ellos. Igualmente, por esta misma labor, debo agradecer a Jaime Araos San Martín, quien la ha realizado al tiempo que se encargara de elaborar su presentación.

De un modo muy especial, quiero aquí dar las gracias al propio Enrico Berti, a quien tuve la gratísima oportunidad de conocer personalmente en su visita a la Argentina en septiembre de 2008, no solamente por haberme permitido traducir este otro libro suyo, sino también por su permanente y amable disposición ante mis reiteradas consultas relativas al texto que ahora presento. Afortunadamente, después de aquella nuestra, al parecer, pionera traducción castellana de uno de sus libros, estamos comenzando a asistir, aunque hasta ahora tímidamente –situación que personalmente espero y deseo se revierta pronto–, a versiones en nuestra lengua de otras obras de este gran filósofo de fines del segundo milenio y comienzos de éste, aristotelista, además, de una talla como la que demasiado pocos han alcanzado en la historia entera de las interpretaciones de los escritos del fundador del Liceo.

Es un honor para mí, finalmente, que este trabajo aparezca en coedición con una universidad argentina: la recientemente creada Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires (UNIPE). El apoyo a este trabajo de parte de dicha universidad fue posible fundamentalmente en virtud de la confianza que depositara en mí su propio Rector, Adrián P. Cannellotto. Que conste aquí mi más profundo agradecimiento.

Horacio A. Gianneschi

# Presentación de la edición italiana

Además de dar alguna noticia sobre el origen y el contenido de este breve volumen, esta presentación persigue un único fin: asegurar al lector que tiene en sus manos uno de esos libros que cualquiera que se haya medido con la *Metafísica* de Aristóteles habría deseado haber leído; quien todavía no se haya acercado a la *Metafísica*, cosa poco probable para quien se ocupa de filosofía, también obtendrá de su lectura un gran provecho. La utilidad de estas lecciones –confirmada por el juicio unánime de los oyentes– ha sido el motivo que nos empujó a preparar su publicación, primero en italiano y ahora en español. El texto que presento es, efectivamente, la versión escrita de las diez lecciones que, desde el 27 de febrero hasta el 3 de marzo de 2006, Enrico Berti dictó en Roma sobre este tema: *Estructura y significado de la* Metafísica *de Aristóteles*. El motivo de las lecciones fue la asignación al profesor Berti, el precedente 25 de noviembre 2005, memoria de santa Catalina de Alejandría, patrona de la Universidad de Padua y de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, del Premio Internacional de Filosofía Antonio Jannone. En tal ocasión Berti pronunció una conferencia titulada *¿Qué permanece hoy de la Metafísica de Aristóteles?*[2], como preludio del curso de diez lecciones que tuvo lugar unos meses después en la misma universidad.

Antes de volver al libro que presento, quisiera dedicar alguna palabra y algún recuerdo al Premio Internacional de Filosofía Antonio Jannone. Mi primera noticia de su existencia se remonta al mes de junio de 1996, con ocasión del congreso internacional sobre *La sociedad civil y la sociedad política en el pensamiento de Aristóteles*, promovido por el Centro

2 *Cf.* «Acta Philosophica» II, 15 (2006), pp. 273-286.

Internazionale di Filosofia Antica "Antonio Jannone", que tuvo lugar en el Palazzo Firenze de Roma. En aquel encuentro conocí a mons. Jannone (Lauro di Nola 1906 - Roma 2007), creador y patrocinador del premio, estudioso aristotélico y profesor de la Sorbona, conocido sobre todo por su edición crítica del *De anima*, publicada por Les Belles Lettres. No habría podido imaginar entonces que menos de diez años después mons. Jannone se habría dirigido a la Pontificia Universidad de la Santa Cruz para confiar a su Facultad de Filosofía, a través de un comité científico, la dirección del premio que él mismo había instituido. Hasta aquel momento la distinción, creada como reconocimiento a los méritos académicos en el campo del pensamiento clásico, había sido otorgada a tres insignes profesores: Renato Laurenti, Jacques Brunschvig y Klaus Oehler. Posteriormente han recibido el premio, que se otorga cada tres años, el profesor Giovanni Reale (2002) y, como he mencionado, el profesor Enrico Berti (2005).

Señaladas las circunstancias en que estas lecciones fueron dictadas, quisiera añadir alguna consideración que pueda ayudar a apreciar mejor el texto y señalar los criterios que he seguido al preparar la publicación.

En primer lugar, resulta obvio que diez lecciones son insuficientes para exponer el contenido de uno de los libros más importantes de la historia del pensamiento filosófico. Además, el público al que se dirigieron las clases no estaba compuesto exclusivamente por especialistas. Fue ciertamente una grata sorpresa, tanto para el relator como para los organizadores, ver un auditorio siempre numeroso, compuesto por profesores y estudiantes de distintas facultades y de diversas instituciones universitarias, y siempre atento, a pesar de su diversidad. Consciente de este hecho, Berti indicó desde el inicio su intención de que todos comprendieran sus lecciones, así como la necesidad de detenerse solamente en las cuestiones centrales del tratado aristotélico –precisamente en su naturaleza y en su estructura–, dejando de lado otros muchos temas o limitándose simplemente a mencionarlos.

A pesar de que estas circunstancias limitan indudablemente el alcance del texto que estoy presentando, considero que constituyeron a la vez una notable ventaja, pues obligaron en cierto modo a Berti a dar lo mejor de sí mismo, poniendo a disposición de todos, de manera simple y sintética, el saber adquirido durante





largos años de estudio y reflexión, de discusiones y controversias con otros estudiosos e intérpretes aristotélicos. En mi opinión, más que en las argumentaciones técnicas, en la exposición de cuestiones marginales y limitadas, que interesan sobre todo a los académicos, un maestro demuestra su saber sobre todo en las exposiciones sintéticas, en las visiones de conjunto, logradas a través de un trabajo previo y paciente de análisis de los textos, de investigación y diálogo con otros estudiosos y, sobre todo, en nuestro caso, con el mismo Aristóteles. Tomás de Aquino, huésped frecuente de estas páginas, explica en la cuestión undécima del *De veritate* que el verdadero maestro es aquel que posee "explicite et perfecte" el saber que transmite[3]. Una meta elevada, desde donde poder dominar un amplio horizonte, no se alcanza sin haber recorrido primero un largo camino, superado pasos difíciles, tomado decisiones audaces, discutido con cuantos se han dirigido antes hacia la misma meta, así como con los compañeros de viaje... No cabe duda de que la comprensión de la *Metafísica* de Berti es la propia de quien, una vez alcanzada la meta, puede hacer su presentación de conjunto y señalar, a quienes quieran seguir sus pasos, los puntos más controvertidos, las soluciones más originales, las vías alternativas que otros han seguido. Esto es lo que ofrece el presente volumen, una visión panorámica construida desde un conocimiento profundo de la *Metafísica*, de su historia, de sus interpretaciones y de sus problemas. En un pasaje de sus lecciones, Berti manifiesta cierta desazón ante la postura de aquellos filósofos contemporáneos que prefieren una búsqueda finalizada en sí misma al logro de la verdad; tal no fue, afirma, la postura de Aristóteles, y ésta tampoco es, podríamos añadir, la actitud de Berti. No pretende que la suya sea la única posible interpretación de la *Metafísica* aristotélica, es más, el autor no esconde las dificultades y los puntos todavía oscuros; de lo que Berti está, sin embargo, convencido es de haber logrado en sus investigaciones algunos puntos firmes, algunas verdades que propone con autoridad y de manera extraordinariamente clara.

En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles señala la necesidad de comenzar la exposición de un argumento trazando primero un bosquejo, presentando las líneas generales que, en un segundo

3 *Cf. De veritate*, q. 11 a. 2 co.

momento, deberán ser completadas en sus detalles[4]. Se puede decir que es lo que Berti ha hecho en estas diez lecciones: diseñar el esbozo, el esquema, las líneas guía de la *Metafísica* aristotélica, confiando a los oyentes –ahora lectores– la tarea de continuar el trabajo, de llevar a cabo con la reflexión personal la comprensión profunda del *capolavoro* aristotélico. Por este motivo, este breve ensayo puede ser entendido como un punto de partida, como una introducción a la lectura de la obra, que deberá ser después completada mediante el estudio personal y el conocimiento atento de las múltiples cuestiones aquí solamente evocadas. Quien ya conozca la *Metafísica*, podrá encontrar en el texto una propuesta interpretativa hasta cierto punto nueva, capaz de aclarar y dar el justo lugar y alcance a las doctrinas parciales, a las enseñanzas particulares hasta ahora adquiridas, y capaz también de discutir o confirmar la visión de conjunto que de la obra se había formado.

A diferencia de otros intérpretes, Berti considera la metafísica aristotélica una ciencia, a fin de cuentas, unitaria, aunque la unidad del tratado que la contiene exija reconstruir su historia y explicar algunos problemas evidentes. Sobre este último punto, la conclusión sintética, compartida con otros estudiosos, sería ésta: los catorce libros que conocemos serían el conjunto de la edición original de la *Metafísica*, compuesta por diez libros, más otros cuatro –piedras erráticas– de origen diverso: el libro *Alpha menor*; el libro *Lambda* o *Sobre la sustancia*, tratado independiente, precedido probablemente por *Alpha menor* como introducción, y primer bosquejo de lo que posteriormente será la filosofía primera; el libro *Delta*, también éste un tratado independiente sobre el significado de diversos términos; y el libro *Kappa* que, con otros estudiosos, Berti no considera auténtico.

La unidad teórica de la filosofía primera, por otra parte, quedaría fundada en la búsqueda de las primeras causas del ente en cuanto ente; búsqueda precedida por la doctrina de las causas desarrollada en la *Física* y sostenida de alguna manera por la especulación de los filósofos precedentes. La metafísica aristotélica no sería simplemente ni una ontología ni una teología –como tampoco una onto-teología–, sino propiamente una *protología*, ciencia de las causas primeras y de los primeros principios. Tal

4 *Cf. EN* I 1098 a 20-22.





modo de caracterizar la metafísica, basada en el texto, es completamente coherente con la interpretación que Berti hace de las principales doctrinas aristotélicas. Y éste sería el aspecto más original, en mi opinión, de la posición del autor, propuesta, profundizada y defendida desde hace años a través de numerosos artículos y ensayos. La búsqueda de las causas y de los principios del ente en cuanto ente no concluye sólo en una ontología, porque para Aristóteles ente es sobre todo la sustancia, pero tampoco en una teología, porque el primer motor no es la única causa primera. No es que Aristóteles ignore la distinción entre ente y ser, sino que no le concede el peso que asumirá en la posterior metafísica escolástica, ni el pretendido por la interpretación de Heidegger. Para Aristóteles el ente en sentido fuerte y propio es la sustancia, hasta el punto de comprender su metafísica no sólo como *protología*, sino también como *ousiología*, y para Berti no queda espacio en Aristóteles para reconducir la sustancia, como a su única causa, a un ente primero, a una primera sustancia cuya esencia sea el *esse ipsum*.

Uno de los méritos de la lectura que Berti hace de la *Metafísica* considero que es precisamente éste, intentar quitar al tratado aristotélico los envoltorios con los que las sucesivas interpretaciones –desde los medioplatónicos hasta los modernos– la han ido poco a poco encubriendo.

Al no ser posible, obviamente, en estas pocas lecciones presentar todos los argumentos a favor de sus tesis, Berti se limita a señalar su posición, declarando de modo claro cuándo se trata de una postura minoritaria, y las razones de fondo que la sostienen.

Junto a la interpretación de lo que serían las líneas maestras de la *Metafísica*, y ligadas a ellas, en las lecciones de Berti aparecen muchas breves menciones y sugerencias de otros temas fundamentales, sobre los que con frecuencia se separa de la que muchos consideran la versión canónica de la filosofía aristotélica. Consciente de presentar un Aristóteles hasta cierto punto contracorriente, Berti insiste en la plausibilidad de su postura precisamente en las cuestiones más controvertidas, en aquellos puntos en los que considera que la tradición ha condicionado de modo más fuerte la lectura del pensamiento original aristotélico, como sería el caso, por ejemplo, de la causalidad del primer motor, en particular su condición de causa final universal, o de la anteriormente

mencionada interpretación de una sustancia cuya esencia sea el ser *per se* o el uno *per se*.

Este esfuerzo por recuperar el pensamiento original aristotélico permite, además, acercarse a un conocimiento más preciso de aquellas corrientes que en el arco de la historia se han dirigido a él como al principal o, al menos, como a uno de sus más importantes maestros. De este modo se aclara, por ejemplo, la contribución de la mediación platónica en la transmisión y configuración del aristotelismo medieval, así como el papel decisivo de la fe monoteísta y creacionista en la interpretación árabe y cristiana de la metafísica aristotélica y, de manera indirecta, en la génesis del neoplatonismo. Naturalmente se trata de cuestiones que merecen mucho mayor atención, pero considero que las presentes páginas ofrecen sobre estos puntos indicaciones sumamente útiles, que pueden servir no sólo para profundizar ulteriormente en el texto aristotélico, sino también para una reconstrucción atenta y rigurosa de algunas páginas importantes de la historia del pensamiento.

Al preparar este volumen para la publicación he considerado conveniente presentar el texto tal y como fue pronunciado. De su lectura queda claro que se trata de una transcripción, de estilo coloquial, de lecciones pronunciadas y de vez en cuando interrumpidas por las preguntas de los oyentes. La división del texto obedece, como el mismo Berti explica, a la composición de la *Metafísica* en catorce libros y a las diez horas de clase a disposición. Por tal motivo, cada día de clase –en el texto capítulos– es dedicado a tres diversos libros de la *Metafísica*. Lógicamente no todos los libros merecen la misma atención. Berti subraya la centralidad de los libros dedicados a la sustancia –*Zeta, Eta, Theta*– y considera particularmente importante, también para aclarar lo que considera uno de los más graves malentendidos del texto aristotélico, dedicar especial atención al libro *Lambda*.

Para evitar que el libro perdiera fluidez, he renunciado a las citas a pie de página, limitándome a señalar entre paréntesis los números de página y de línea de las palabras de Aristóteles citadas o de los lugares en que se encuentran los conceptos, términos o ideas a las que el texto remite, añadiendo al final del libro una página con los datos completos de las ediciones modernas de la *Metafísica* citadas, así como de las obras de los intérpretes a los que Berti alude en sus lecciones. Las referencias entre paréntesis





al texto aristotélico no son siempre uniformes; a veces indican la línea precisa de una cita textual, mientras que en otros casos reenvían a un texto en donde Aristóteles expone la doctrina a la que se alude. En ocasiones la lección sigue más de cerca el texto aristotélico, mientras que en otros casos la complejidad y longitud de los temas obligan a presentar una síntesis y señalar en modo menos preciso los textos de referencia. La intención de tales anotaciones no es, naturalmente, ahorrar al lector la lectura de la *Metafísica*, sino más bien orientarla y ayudarle a manejarse entre las páginas del tratado. Las clases fueron interrumpidas con cierta frecuencia por las preguntas de los oyentes, que pedían aclaraciones o recordaban otras posibles interpretaciones de un mismo pasaje. Las respuestas de Berti han sido incorporadas al texto. Creo que vale la pena leer este libro del mismo modo en que fueron seguidas las clases, es decir, con una edición bilingüe de la *Metafísica* en la mano. No se pretende ofrecer una breve síntesis de un texto muy complejo, sino una lectura que anime y ayude a penetrar y descubrir las riquezas que la *Metafísica* esconde. Con una cierta ironía, Gómez Dávila compuso este aforismo: "Tan repetidas veces han enterrado a la metafísica que hay que juzgarla inmortal"[5]. Los cinco días del curso de Berti fueron una prueba evidente no sólo del interés por Aristóteles, sino sobre todo de la necesidad y, en definitiva, de la vitalidad de un pensamiento auténticamente metafísico.

Todavía no he dicho nada de la biografía y de la producción académica del autor, y sería por mi parte una evidente falta de educación si fuera menos conocido. Creo, sin embargo, que su celebridad y su prestigio académico, en ámbito no sólo italiano, me eximen del deber de detenerme en muchos detalles. Catedrático de Historia de la filosofía antigua desde 1964, el profesor Berti (Valeggio sul Mincio - 1935) ha enseñado primero en Perugia y después, desde 1971, en la Universidad de Padua, en donde dirigió durante bastantes años el Departamento de Filosofía. Profesor también en las Universidades de Ginebra y Bruselas, Presidente durante algunos años de la *Società filosofica italiana*, ganador del premio *Federico Nietzsche* para la filosofía y miembro de numerosos organismos científicos italianos e internacio-

5 N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Selección*, Bogotá, Villegas editores, 2001, p. 40.

nales, Berti es autor de numerosas publicaciones de las que no es fácil dar noticia en poco espacio; recuerdo solamente algunos de sus libros más conocidos: *La filosofia del primo Aristotele* (1962, 1997[2]), *L'unità del sapere in Aristotele* (1965), *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* (1977, 2004[2]), *Profilo di Aristotele* (1979, 1993[3]), *Le vie della ragione* (1987), *Le ragioni di Aristotele* (1989), *Aristotele nel novecento* (1992), *Introduzione alla metafisica* (1993), *In principio era la meraviglia* (2007)... No quisiera dejar de señalar, además, una de sus obras más difundidas, los tres volúmenes de *Storia della filosofía* (1991), el último en colaboración con F. Volpi, así como las colecciones de sus artículos publicados bajo el título de *Studi Aristotelici* (1975) y *Nuovi studi aristotelici* I, II, III, IV 1 y IV 2 (2004-2010).

El libro que presentamos es una nueva manifestación, si todavía fuera necesaria, de la capacidad pedagógica de Berti, pero lo fue posiblemente aún más la atención de cuantos siguieron sus clases que, invariablemente, terminaban siempre con un sincero y espontáneo aplauso, no recogido, por obvias razones, en estas páginas.

Ignacio Yarza



# Presentación de la versión castellana

Hay que celebrar la edición en lengua española de la obra de Enrico Berti, *Struttura e significato de la* Metafisica *di Aristotele*, que sale a luz gracias a la versión inteligente y fiel de Horacio Giannechi y la acertada decisión de la *Editorial Oinos*, de Buenos Aires. Esta iniciativa pone a disposición del público una exposición excepcional, por su hondura, claridad y brevedad, de una de las obras más difíciles, importantes y en cierto modo bellas de toda la historia de la filosofía, y también hace justicia a la muy insuficiente difusión que tiene en nuestro medio la filosofía italiana, a pesar de la gran calidad que ha alcanzado en todos los campos, pero aún más notoriamente en el de la filosofía clásica.

Decimos la metafísica "de Aristóteles", para distinguirla de "otras metafísicas", como pueden ser la de Plotino, San Agustín, Santo Tomás, Suárez, Descartes, Leibniz, Hegel u Ortega. La de Aristóteles es, en efecto, *una* metafísica entre otras. Pero debe reconocerse que también es, en cierto modo, *la* metafísica. Lo es debido a que y en la medida en que el texto de Aristóteles es la fuente y el paradigma de donde históricamente toma su nombre este saber. Éste se llama así porque la obra de Aristóteles del siglo IV a. C. se llama así. Esto es un hecho histórico que no se ve alterado a causa de que, por una ironía del destino, dicho nombre no haya sido establecido por Aristóteles mismo, sino por el primer editor de su obra, Andrónico de Rodas, en la segunda mitad del siglo I a. C.[6] Usar la palabra "metafísica" implica, por tanto,

6 Es sabido que la palabra "metafísica" no está en ningún escrito de Aristóteles y fue aplicada al conjunto de libros que componen el texto actual por el primer editor de la obra de Aristóteles, Andrónico de Rodas, en la segunda mitad siglo I a. C., basado seguramente en uso anterior, que ya estaba atestiguado en Nicolás de Damasceno, en la primera mitad del mismo s. I, así como en un catálogo de las obras de Aristóteles que data del del s. III a. C. , atribuido a Hesiquio. Así, pues,

de algún modo rememorar el texto de Aristóteles, ese conjunto de problemas, definiciones, razonamientos y procedimientos que constituyen la *metafísica original*. Parece, pues, que aquello que los escolásticos pensaban de la filosofía en general debe considerarse estrictamente cierto, al menos, dicho de la metafísica: que hacer filosofía es entrar en diálogo con Aristóteles.

Lo dicho adquiere especial relevancia en nuestro tiempo cuando en distintas tendencias de la filosofía se habla del "final de la metafísica" y de la "superación de la metafísica" como un hecho evidente e indiscutible. No termina de ser sorprendente constatar que muchos repiten estas sentencias sin saber lo que es la metafísica ni plantearse siquiera la pregunta respectiva. No es lo que se esperaría de alguien formado, se supone, en la tarea del pensamiento y su ejercicio crítico. Si Heidegger acusaba a comienzos del siglo pasado un radical olvido del ser –e identificaba a la metafísica, en general, con este olvido–, ahora es menester reconocer igualmente un radical olvido de la metafísica.

No es fácil determinar cuándo se inicia este olvido. Pero creo que puede verse decididamente consumado en la *Crítica de la razón pura* de Kant, donde éste, por medio de A. G. Baumgarten, recoge la interpretación, sistematización y transformación de la metafísica clásica llevada a cabo por Ch. Wolff[7], el discípulo de Leibniz, y mantiene que la otrora reina de las ciencias sería un pretendido conocimiento de "el alma, el mundo y Dios"[8], una

en Aristóteles no está el término metafísica, ni la locución *ta meta ta phusika*, desde la cual se originó. Pero si el título ha tenido tanta fortuna, ello es debido a que enuncia un concepto capital que sí está en el texto de Aristóteles: el de un estudio que sigue y supera a la física (*meta* en el sentido del latín *trans* o *super*). Por otra parte, no faltan locuciones en el texto que tienen más que un aire de familia con la del título; es el caso, indudablemente, de *Met.* 1046 a 1-2: Lo que ahora queremos investigar (del acto y la potencia) principalmente son los "significados que van más allá de las cosas que se dicen solamente según el movimiento (*epi pleon [...] estin [...] tôn monon legomenôn kata kinêsin*)".

7 *Cf.* Wolff, Christian, *Gesammelte Werke* [= *GW*], editado bajo la dirección (para las obras filosóficas) de Jean École, Hildesheim, Georg Olms, 1962-1983. Abteihing II (= serie latina), Band 3 (*Philosophia prima sive ontologia*), 4 (*Cosmologia generalis*), 6 (*Psychologia rationalis*), 7-8 (*Theologia naturalis*).

8 *Cf. KrV*, A 334; B 391-392. "La metafísica –escribe Kant en una nota añadida a la segunda edición de la *KrV*– tiene por *objeto propio*





tríada de conceptos de objetos que, según él, no son susceptibles de conocimiento científico, puesto que no arrancan de ni pueden tener piedra de toque en experiencia alguna. Aunque estos objetos se determinan sólo negativamente como lo que *no es* perceptible, *no es* constatable, *no es* material, *no es* físico, Kant intentará rescatarlos de algún modo negándoles el título de realidades efectivas para trocarlo por el de ideas trascendentales, que cumplen la función de ideales regulativos de la razón práctica. De este modo, Kant les quita el estatus de ciencias, pero recoge hasta cierto punto en su sistema a la psicología racional, la cosmología y la teología natural[9], es decir, exactamente las tres partes de lo que Wolff llamó *Metaphysica specialis*. En cambio, la metafísica propiamente dicha, a la cual Wolff había reservado un lugar destacado en la filosofía teorética bajo el nombre de *Metaphysica generalis sive ontologia*, desaparece completamente de la filosofía kantiana. En efecto, su objeto, el ser como tal o *ens commune* no es tematizado por Kant, aunque da de él algunas determinaciones fundamentales y originales, que, ocupando unas pocas líneas de la *Crítica de la razón pura*[10], están sin embargo implícitas y desempeñando un papel importante en la arquitectura argumentativa de esta obra y de su pensamiento en general[11].

*de su investigación sólo tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad*; de tal suerte que el segundo concepto, enlazado con el primero, debe conducir al tercero, como conclusión necesaria. Todo aquello de que además se ocupa esa ciencia, le sirve sólo como medio para llegar a esas ideas y a su realidad. *Las necesita, no para la ciencia de la naturaleza, sino para salir de la naturaleza*" (Trad. M. García Morente; subrayados nuestros).

9 *Cf. KrV*, A 334, B 391-392: "El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*. El conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*. La cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado (el ser de todos los seres) es el objeto de la *teología*. Así la razón pura da la idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y finalmente también para un conocimiento trascendental de Dios (*theologia transcendentalis*)" (trad. M. García Morente).

10 *Cf. KrV*, A 598-600; B 626-628.

11 Me refiero a su conocida aseveración de la Dialéctica Trascendental: "Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí" (A 598, B 626).

Seguramente hay que pensar a la filosofía trascendental como lo que viene a sustituir a la metafísica en cuanto filosofía primera en el horizonte crítico. Sea como fuere, parece indudable, sin embargo, que en Kant se produce una reducción de la metafísica general a la especial, y del ser como tal, que estrictamente no es objeto porque no es el concepto de ninguna cosa, al ser de los elevados objetos de la metafísica especial, de los cuales tampoco puede haber ciencia, porque no se fundan ni tienen piedra de toque en la experiencia sensible.

A esto, habría que agregar el silencio acerca del reconocimiento que hace Aristóteles de la multiplicidad de sentidos del ser –asunto que recobrará un siglo después y situará en un lugar de privilegio Franz Brentano[12]–, y la fundamental unidad que obtienen por la relación de todos ellos a un sentido primero, que es la sustancia o entidad (*ousia*). Es la predicación *pros hen*, que, junto a la predicación *kath'analogian*, constituyen los verdaderos pilares conceptuales del edificio metafísico, es decir, de una ciencia universal, que, sin embargo, no suprime las diferencias para alcanzar su universalidad, sino que la obtiene por medio de las diferencias y preservando éstas, de tal modo que viene a ser una verdadera *unidad de las diferencias*. Esta determinación la aleja esencialmente del ímpetu violento, totalizador y abstracto con que ahora se la quiere caracterizar, y en cambio la pone en la línea de una "ontología de la finitud" o, quizás mejor, una "ontología de las diferencias".

Pienso que es el concepto de Kant el que retiene Nietzsche al respecto, como es evidente, por mencionar un solo texto, en *El ocaso de los ídolos*, cuando describe el ser en cuanto objeto de la metafísica como el "último humo de la realidad evaporada", y acusa a aquélla de ser expresión de un resentimiento contra la vida, una inversión de los valores, porque hace del mundo real del devenir la pálida copia de un trasmundo eterno y suprasensible, supuestamente más verdadero. ¿Y acaso no es este mismo concepto

12 *Cf.* Brentano, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, Herder, 1862. Este libro, que es su tesis doctoral, tuvo una gran influencia, como es sabido, sobre el joven Heidegger, hasta el punto, como él mismo declara, que fue su lectura lo que le llevó a seguir el camino de la filosofía (*cf.* Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, pp. 92 s.).





el que tienen en vista pensadores tan diversos como Carnap, Wittgenstein, Habermas, Rorty, Derrida o Vattimo cuando fustigan a la metafísica como un error, un sinsentido, una entelequia, un platonismo, un logocentrismo, una ideología de dominación? Incluso la difundida interpretación de la propia *Metafísica* de Aristóteles en el sentido de una *onto-teo-logía* escindida, de la que se han hecho eco en nuestro tiempo Heidegger y destacados aristotelistas como W. Jaeger, W. D. Ross y P. Aubenque, entre otros, se debe al influjo de la lectura de aquella obra hecha por el destacado neokantiano Paul Natorp[13], quien no tenía más que abrir los libros centrales del texto aristotélico, sobre todo *Gamma* 1-2 y *Épsilon* 1, para reconocer la antigua *ontologia* y ponerla en contradicción con el residuo de la metafísica que recibió Kant, la *theologia*.

Si esto es así, quizás sería hora de reconocer que, aun antes que el ser, está olvidada la metafísica, y que, si las objeciones contemporáneas van al corazón del artificio que encontró y criticó Kant bajo dicho nombre, es dudoso si ellas rozan o hieren realmente a la metafísica original de Aristóteles. Pero ésta merecería indudablemente una discusión de verdad. Lo que podría parecer una afirmación demasiado osada es, en mi opinión, algo que se hace manifiesto y natural tan pronto como se revisan con verdadera atención esas críticas a la luz del texto aristotélico.

Tan lejos está la *Metafísica* de ser una indagación que niega y deja fuera lo físico, el movimiento y la experiencia sensible, que una de las tareas más arduas de su comprensión está en distinguirla de la física. Los libros centrales están dedicados al estudio de la sustancia *en el marco de las cosas corpóreas* –como lo afirma explícitamente Aristóteles–, a la investigación de la estructura, la esencia, la identidad y la definición de las cosas naturales, aquellas que nacen y mueren, a la descripción y explicación de los cambios y movimientos que las caracterizan. De los catorce libros que componen el texto solamente los tres últimos (*Lambda, My* y *Ny*) tratan de cosas inmateriales, y si excluimos, como se debe, a los dos últimos, puesto que están referidos a los números, para negar

13 *Cf.* Natorp, P., "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", *Philosophische Monatshefte* 24 (1888): 37-65; 540-574. Hay trad. italiana: *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele*, al cuidado de G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

que sean sustancias y causas primeras del ser, resulta que tan sólo el libro *Lambda*, donde se establece la existencia y naturaleza de la sustancia divina, sería *metafísico* en el sentido kantiano del término, es decir, *no-físico*. Pero ni siquiera esto es exacto, porque los cinco primeros capítulos de los diez que forman este libro versan sobre las sustancias sensibles, quedando nada más que cinco destinados al discurso sobre la sustancia divina. En efecto, el objeto de este libro no es un estudio acerca de Dios, sino, como lo anuncia Aristóteles en la primera línea, "un estudio acerca de la sustancia". Y lo que es más importante, tampoco este discurso es formulado independientemente de la experiencia y de lo físico; al contrario, la experiencia del tiempo y del movimiento del cielo y de la naturaleza son el punto de arranque necesario de la argumentación teológica. Escindir la física de la metafísica deja a ésta convertida en una aspiración tan fatua como las críticas que se toman en serio semejante caricatura. La metafísica *no es* la física, esto es verdad, mas no lo es no porque sea una negación o un "resentimiento" de la materia y del movimiento; la *meta-física* no es la física porque es *más* que ésta y está *sobre* ésta, pero, como lo indica su nombre, la incluye esencialmente en su propio concepto y no puede avanzar ni ser comprendida al margen de ella.

Llegados a este punto, es necesario afirmar que el problema del olvido tampoco se resuelve con la simple lectura de la metafísica original. No se resuelve así debido a la considerable complejidad que presenta esta obra, a las peculiares dificultades filológicas e históricas de su composición, y a la tan extensa como destacada historia de sus interpretaciones y comentarios, que, en conjunto, forman una rica tradición que ha venido a ser ineludible para la comprensión de este texto. Por eso, el libro que tiene el lector entre sus manos será de una invaluable ayuda para el lector. Tiene cualidades y méritos sobresalientes que raras veces se dan reunidos en una misma obra. Por un lado, es una valiosa y deleitable *introducción* que le servirá, a quien se inicia en el estudio del texto de Aristóteles, no para reemplazar su lectura directa, sino para favorecerla y potenciar su rendimiento dándole las claves de acceso a su sentido y estructura. Por otro lado, es también un breve, pero autorizado *comentario* que le dará, a quien está más avanzado en el estudio del texto, la contraparte de un ejercicio hermenéutico y transmitirá los instrumentos conceptuales y críticos que le permitirán enriquecer, ampliar y profundizar el





horizonte de su comprensión. Si este libro puede cumplir como lo hace ambas funciones, ello se debe a las excepcionales condiciones de su autor.

Enrico Berti es, sin duda, uno de los mejores y más profundos conocedores del pensamiento de Aristóteles. Desde 1958 hasta el presente ha dedicado al estudio del filósofo griego decenas de libros y cientos de artículos especializados, muchos de ellos sobre distintas cuestiones de la *Metafísica*. Sin embargo, su vasto y riguroso conocimiento de esta obra no le ha impedido ofrecer una visión de conjunto de ella escrita tan breve y claramente como es posible; al contrario, lo que podría haber sido un lastre que impidiera remontar el vuelo del sentido ha venido a ser en estas breves páginas el acervo y el caudal que le permite a un discurso ágil y explicativo fluir por las intrincadas avenidas del texto aristotélico, por los problemas más importantes, las tesis capitales y los argumentos principales. El resultado es una exposición e interpretación del texto que logra conciliar la atención al conjunto –sin caer en simplificaciones ni caricaturas pseudo filosóficas–, y a los detalles, donde se juegan el juicio crítico y la decisión hermenéutica. El autor lo logra dando cabal cumplimiento a lo que dice el título del presente estudio, es decir, dando cuenta de su *estructura*, que es la muy compleja división y organización de sus partes más generales o libros; y de su *significado*, que son los hilos interrogativos e investigativos que van uniendo a estos libros y sus capítulos y tejiendo un argumento de fondo que manifiesta la inteligencia y la belleza de su contenido. El filósofo de la Universidad de Padua hace una interpretación fresca y renovada de Aristóteles, actualizada pero independiente de las ideologías y corrientes de moda, extraordinariamente atenta y fiel a los textos, y, sobre todo, serena y desprejuiciada. Si hubiera que calificarla con un solo término, yo diría que la suya es una lectura *original* de la obra de Aristóteles, en el sentido muy preciso de que su principal cometido es descubrir la *Metafísica* original, ir a los textos mismos, lo cual no consiste, como podría creerse con cierta ingenuidad, en la imposible tarea de pretender sacudirse de la historia y las capas de la gran tradición interpretativa que proviene de los mismos herederos del Liceo, pasando por los comentarios y apropiaciones de los medio-platónicos y los neo-platónicos, la escolástica cristiana y la recepción moderna hasta nuestros días; al contrario, la tarea consiste en valerse críticamente de la distan-

cia histórica y de esta tradición para ir de nuevo, nosotros ahora, originalmente, al texto mismo. Esto es importante de tener en cuenta al introducirnos en la interpretación Berti, el cual entiende la filosofía fundamentalmente como dialéctica, en el sentido antiguo del término, es decir, como apertura y diálogo. ¿Cuál es esta interpretación y cuáles sus aspectos más salientes y propios? Es lo que quisiera reseñar brevemente en lo que sigue.

Su exposición sigue, con excepciones, el orden de los catorce libros de la *Metafísica* tal como fueron dispuestos por el gran editor del *Corpus aristotelicum*, Andrónico de Rodas, en el s. I a. C. Estos libros son agrupados temáticamente y distribuidos en cinco capítulos, que siguen a una breve *Introducción*, en la cual se da una explicación histórica de la composición de la *Metafísica* así como del origen y sentido de este título. El primer capítulo recoge los tres primeros libros, es decir, *Alpha (o Alpha mayor*, I), *Alpha menor* (II) y *Beta* (III), que son entendidos, cada uno a su modo, como introductorios; en ellos se define y caracteriza el objeto, el método y los problemas propios (*aporías*) de la ciencia que es objeto de esta investigación, a la cual se le dan en estos libros los nombres genéricos de "sabiduría", "ciencia de las primeras causas y principios" y "ciencia de la verdad". El segundo capítulo considera *Gamma* (IV), *Delta* (V) y *Épsilon* (VI), cuyo núcleo temático viene dado, según Berti, por las primeras cuatro o cinco aporías de *Beta*, esto es, por el intento de dar respuesta al difícil problema de la naturaleza y la unidad de la ciencia universal, que es como se caracteriza en estos libros al estudio del ente en cuanto ente, bajo el nombre de "filosofía (o ciencia) primera". Sin embargo, *Delta* queda fuera de este orden, porque es un léxico cuyo contenido es independiente y no forma parte del argumento de la obra. El siguiente capítulo trata de los libros "centrales", *Zeta* (VII), *Eta* (VIII) y *Theta* (IX), cuyo asunto son los sentidos principales del ser: ante todo, las categorías, y entre éstas, la sustancia (*ousia*), que es la primera de todas ellas; luego, también, el ser como acto y como potencia. El cuarto capítulo tiene menos en común; está formado por *Iota* (X), que examina las propiedades del ente en cuanto ente vinculadas a lo uno y lo múltiple, *Kappa* (XI), que es excluido como apócrifo, y *Lambda* (XII) 1-5, un tratado sobremanera importante y discutido, dedicado al estudio de los principios de la sustancia sensible y suprasensible, pero que es literaria y argumentativamente independiente de los otros libros





de la *Metafísica*; aquí se consideran solamente los capítulos referidos a la sustancia sensible (1-5). El capítulo quinto está dedicado a *Lambda* (XII) 5-10, *My* (XIII) y *Ny* (XIV), en todos los cuales se discute el problema de la existencia y naturaleza de las sustancias suprasensibles, es decir, la llamada "teología" de Aristóteles; Berti hace precisiones fundamentales sobre este concepto y sugiere cambiar el orden de estos libros, de modo que *My* y *Ny* se adelanten un lugar, y *Lambda* pase a ser el libro final. La razón es que aquéllos constituyen una suerte de teología negativa, donde se niega, contra los platónicos, que sean sustancias, primero, la Ideas y los números (*My*), y luego, los Principios, es decir, el Uno y la Díada indefinida (*Ny*); en cambio, *Lambda*, donde se establece la existencia de una primera sustancia eterna e inmóvil, que es identificada con el dios, tiene un contenido positivo.

Desde el punto de vista de su composición histórica, el orden de los libros metafísicos presenta aun otros problemas. Ya se ha dicho que la edición de Andrónico de Rodas del s. I a. C. comprende los catorce libros que conocemos hasta hoy, pero en un catálogo anterior, del siglo III a. C., atribuido a Hesiquio, se menciona una *Metafísica*, seguramente la de Aristóteles, que consta solamente de diez libros. Berti reconoce haber estudiado cuidadosamente el asunto, y a partir de ello plantea la hipótesis de que los cuatro libros que explicarían esta diferencia son, por un lado, *Kappa* (XI), que, de acuerdo con muchos estudiosos, es seguramente inauténtico; y por el otro, *Alpha menor* (II), *Lambda* (XII) y *Ny* (XIV), que, en su opinión, son parte de una edición más antigua de la *Metafísica*, pertenecientes a un período en el cual Aristóteles todavía no establecía una diferencia nítida entre la *física* y la *filosofía primera*.

Por firmes que puedan ser los fundamentos de esta opinión, el estudioso italiano admite que siguen dando lugar a una mera hipótesis, habida cuenta de la complejidad que presenta la cronología de la *Metafísica*. No se puede desatender, en efecto, como dice uno de sus máximos estudiosos, W. Jaeger, que el Estagirita fue elaborando, reelaborando y corrigiendo los escritos metafísicos –como tarea de trasfondo, mientras daba inicio y término a otras obras– desde sus primeros tiempos en la Academia, como discípulo y asistente de Platón, hasta el último período de su vida; por lo cual se debe decir que la *Metafísica* "fue el verdadero cen-

tro de la actividad crítica de Aristóteles"[14]. Ello hace realmente difícil establecer con certeza la cronología de los libros basándose en cambios de vocabulario o de estilo, o determinar la autoría de frases o términos o capítulos y hasta libros, que parecen ser agregados o correcciones sobre un texto.

Más allá de las dificultades que presentan las diferencias de composición y de temas de estos libros, Berti defiende una unidad de fondo de la *Metafísica*. Esta unidad fundamental viene dada por la de una ciencia que es primera porque tiene por objeto las causas primeras o principios de todo lo que es en cuanto es. Desde este concepto de la metafísica como filosofía o ciencia primera se puede descubrir la unidad de una búsqueda y de un argumento de fondo que atraviesa los distintos libros, un movimiento del espíritu cuyo origen Aristóteles pone en un deseo irrestricto de saber y entender, que hay por naturaleza en cada ser humano.

En cada capítulo de la interpretación de Berti hay numerosos aspectos más específicos que son de interés y hubieran merecido se los recogiera y destacara. Mas una presentación que quiere invitar y preparar al lector para su lectura directa, no puede más que limitarse a algunos puntos que son más propios y pueden ser menos conocidos.

En relación a la lectura de *Alpha* 3-10, donde Aristóteles, en unas páginas que muchos consideran la primera historia de la filosofía, examina la doctrina de los filósofos anteriores a la luz de su doctrina de la cuatro causas, Berti hace dos importantes observaciones, que implican un cambio notable del modo como se entiende habitualmente el sentido del texto. Lo primero es que no se debe confundir la teoría de las *cuatro causas* –material, formal, eficiente o motriz y final– con la teoría de las *primeras causas*. La primera es desarrollada por Aristóteles en la *Física*, mientras que la segunda es una tarea propia de la *Metafísica*. Por tanto, el estudio de las primeras causas y principios no finaliza con la determinación de los cuatro géneros de causa; éste es solamente el punto de partida, porque enseguida es necesario investigar, a su vez, en cada género de causa, cuál es la causa primera (para lo cual se halla apoyo textual en *Met.* 994 a 1-2). Lo segundo es que no se debe creer que el propósito de Aristóteles en estos capítulos

14 Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE. p. 224.





sea una revisión de lo que han dicho los pensadores anteriores acerca de la filosofía en general, sino, como lo dice expresamente el Estagirita al referirse a Tales, "acerca de esta filosofía" (*tês toiautês philosophias* 983 b 20), es decir, de la filosofía que ha determinado unas pocas líneas más arriba (983 a 24-25) y en el capítulo anterior (982 b 7-10) como la "ciencia de las primeras causas y principios". El libro contiene, pues, los precedentes y adelantos no de la filosofía, sino de la misma metafísica. Nuestro autor también subraya que el interés y la perspectiva que persigue Aristóteles en la atención que presta a sus predecesores es filosófica y no histórica, por más que haya tenido efectivamente un valor histórico –pero esto es más conocido.

Del libro *Alpha menor* ya se dijo que Berti lo considera auténtico, como la mayoría de los estudiosos, pero anómalo, puesto que constituiría una segunda introducción a la *Metafísica*, lo cual no le parece lógico. En el capítulo tercero, Aristóteles parece identificar esta ciencia con la física y la distingue de la matemática (995 a 14-16), por lo cual algunos interpretan que es una introducción a la *Física*. Berti constata que hay una coincidencia doctrinal de fondo entre este libro y el anterior, pues ambos se entienden como una investigación de las primeras causas, pero en éste no está el concepto de que el paso de la investigación de las causas físicas a las causas primeras excede a la física y, por tanto, le compete a una ciencia distinta, que es la metafísica. Por eso, defiende la tesis de que sería la introducción a una redacción menos elaborada de la *Metafísica*. Finalmente, insiste en la importancia del libro *Beta*, porque aquí Aristóteles se refiere al método de las aporías o problemas, es decir, al método dialéctico, que propone como el apropiado para la investigación de las primeras causas, y aplica este método desarrollando un conjunto de aporías, que dan en cierto modo el plan de la obra, es decir, de los problemas que debe asumir y responder la *Metafísica*. Berti trata muy brevemente aquí este tema, que es, sin embargo, tal vez uno de los que ha recibido más desarrollo en otras publicaciones suyas[15], y por el que ha obtenido un merecido reconocimiento mundial.

El libro *Gamma*, uno de los más célebres y que, al mismo

15 Entre éstas, el lector puede consultar con indudable provecho, en esta misma colección, *Las razones de Aristóteles*, trad. H. Gianneschi y M. Monteverdi, Editorial Oinos, Bs. As., 2008, esp. caps. I y III.

tiempo, presenta mayores dificultades de comprensión, recibe de Berti contribuciones decisivas. Aunque él mismo ha llamado preparatorios a los tres libros precedentes, considera un franco error la generalizada tendencia a leer este libro desvinculado de aquéllos, como si fuese éste el inicio de la *Metafísica*. Esta tendencia se da al menos desde la época de la filosofía medieval, pero se ha acentuado en nuestro tiempo, como se puede apreciar claramente en un intérprete como Heidegger. Cuando así se hace, la metafísica queda determinada según el concepto expuesto en la primera línea de este libro, es decir, el de la "ciencia universal del ente en cuanto ente" u *ontología*. Y al ser recibido este concepto en el mundo medieval, profundamente influido por las religiones creacionistas y monoteístas, como son el cristianismo y el Islam, tendió a ser entendido en el sentido de una ciencia que trata no del ente, es decir, de lo que es, de lo que existe, sino del *ser* o la *existencia*, del acto por el cual cada ente es. Éste es el concepto latente en aquello que Heidegger entiende como el asunto fundamental de la filosofía, la "diferencia ontológica", la diferencia entre ser y ente, que habría olvidado Aristóteles y, por ende, la metafísica.

Berti recuerda, acertadamente, que Aristóteles conoce esta diferencia, pero no la tematiza –como sí hace, por ejemplo, Tomás de Aquino– ni es lo que él tiene en mente cuando introduce la expresión "ente en cuanto ente", o sea, "ente por sí" *(kath'auto)*. Esto es muy notorio en un texto como *Delta*, cap. 7, cuyo objeto es, precisamente, distinguir los *sentidos del verbo ser* y el filósofo se refiere de manera indistinta a los términos "ente" (*on*), "ser" (*einai*) y "es" (*esti*). La determinación de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente no se hace para establecer la llamada diferencia ontológica, sino para dar una respuesta al problema de la *unidad* de la sabiduría, es decir, de cómo es posible que sea *una* la ciencia universal que trata de las primeras causas y principios de todo, esto es, de cada una de las causas y de todo aquello a lo cual se puede atribuir en un sentido u otro el ser, el cual no es un género, sino que se dice en muy diversos sentidos que son irreductibles a una única definición. Tal es la dificultad que consideran las primeras cuatro o cinco aporías desarrolladas en el libro anterior, y a las cuales el filósofo viene a dar respuesta en *Gamma*. De este modo, se recupera la conexión –que perdían las interpretaciones antedichas– de este libro con el concepto de





*sophia* o ciencia de las primeras causas y principios tratados en *Alpha mayor* y *menor*, y con las aporías del libro *Beta*, que marcaban el rumbo de la ciencia buscada. No se niega, por tanto, que la metafísica de Aristóteles sea una *ontología*, pero lo es en el marco más amplio y anterior de una teoría de las primeras causas, de una *aitiología* (del griego *aitia* "causa"), como la llama, G. Reale, o, más precisamente, de una *protología* (del griego *prôtos* "primero"), como prefiere llamarla Berti.

Igualmente, habría que destacar al menos dos puntos del comentario de Berti sobre el libro siguiente, que, desde un punto de vista temático y argumentativo, no es *Delta*, como se explicó más arriba, sino *Épsilon*. Comentando el capítulo primero, que tiene especial importancia, porque establece la distinción y jerarquía entre las ciencias, y aparece la célebre división de las ciencias teoréticas en *física*, *matemática* y *filosofía primera*, nuestro autor subraya que ésta, por abrirse al estudio del "ser considerado en sentido absoluto y en cuanto ser" (1025 b 9-10), tiene que hacerse cargo también de la investigación de la esencia y la existencia de su objeto, es decir, de los principios que asumen como meras hipótesis o supuestos las ciencias particulares, sin someterlas a discusión. La filosofía primera, en cambio, es la ciencia de los principios mismos, por tanto, todo en ella queda sometido a discusión; como se dice en *Gamma* (cap. 3), es una "ciencia no hipotética", es decir, sin supuestos. Lo segundo es que, si bien Aristóteles emplea el adjetivo "teológica" para referirse a la filosofía primera, en toda la *Metafísica* no llama "teología" a esta ciencia, sino que reserva este nombre a los mitos que hacían los poetas, a los cuales, por lo mismo, puede denominar "teólogos". La teología no es una ciencia y se ocupa solamente de lo divino; la filosofía primera es una ciencia y es teológica porque se ocupa de las realidades divinas, pero no es teología, porque no estudia solamente estas realidades, sino las primeras causas, entre las cuales parecen estar las realidades divinas.

En la exposición sobre estos libros centrales del texto aristotélico, no se puede dejar de mencionar algunas anotaciones de Berti sobre *Zeta*, que deciden en buena medida su interpretación general. Se nota aquí su distanciamiento de varios intérpretes, especialmente de Heidegger y otros estudiosos, como Aubenque, que se han visto influidos por él, en términos de entender la pregunta por el ser, en clave un tanto escéptica, como un preguntar

eterno y que no admite jamás una respuesta. El catedrático de Padua, ciñéndose rigurosamente al texto, en este caso, a las últimas líneas del capítulo primero, hace ver que la pregunta por el ser (*ti to on*) es mencionada por Aristóteles para poner en conexión lo que investigaban sus precursores –no sólo Parménides, sino, podemos asumir, todos los mencionados en el libro primero, desde Tales hasta Platón– con la investigación que él realizará ahora, vale decir, con la pregunta por la sustancia o entidad (*tis hê ousia*). El propósito es el mismo, lo que cambia es la reconducción de la pregunta gracias a la fundamental aclaración hecha en los libros anteriores acerca de la multiplicidad de sentidos que tiene el ser, así como el orden y la relación que todos ellos tienen con un sentido primero, que es el de la sustancia. Esto quiere decir: lo que antes se preguntaron los filósofos, eso es lo que nos preguntamos también nosotros ahora, en una dirección que permitirá alcanzar una respuesta más profunda y satisfactoria. Por lo mismo, no debe entenderse que la reconducción de la pregunta implique una reducción del ser en general a un ente particular, que sería la sustancia; en otras palabras, un olvido de la diferencia ontológica; al contrario, preguntar por la sustancia es preguntar por el sentido primordial del ser, lo cual lleva hacia el corazón mismo de éste.

Otra anotación importante es el énfasis que pone nuestro autor –junto con estudiosos como Frede, Patzig y Reale, y en contra de una interpretación más tradicional, como la de Zeller– en el carácter individual de la forma (*eidos*). En Platón la forma es universal, y en Aristóteles la especie (que también se llama *eidos*) es universal, mas la forma, en cuanto causa formal, es decir, en cuanto causa por la cual esta materia o conjunto de elementos materiales es tal o cual cosa, la forma así entendida, es individual. Es más, Aristóteles la identifica con la esencia, o sea, la sustancia misma de una sustancia individual, razón por la cual es entendida como sustancia primera (*prôtê ousia*), porque es la causa que hace que una sustancia dada, un compuesto (*sunolon*), sea lo que es.

Avanzando hacia el siguiente grupo de libros, comentando *Iota*, Berti pone otro eje clave de su interpretación de Aristóteles, que ha desarrollado ampliamente en otros estudios: la tesis de que el ser y el uno son universales, más precisamente, los predicados más universales de todos, puesto que cada cual se aplica irrestrictamente a todo lo que es; por lo tanto, no son sustancias,





dado que éstas son sujetos individuales, y tienen un ser separado y determinado (*Zeta*, cap. 3). El pensamiento de Aristóteles se muestra muy diferente, entonces, de la concepción platónica de un *ser en sí* o de un *uno en sí*, que ha influido fuertemente en el concepto de la filosofía cristiana y musulmana de Dios como el *ser por esencia*, aquello que Filón llamó, en griego, *auto on*, y los latinos, *Esse ipsum* o *Esse ipsum subsistens*. Esta concepción es presentada muchas veces como una interpretación de la *Biblia* (esp., de *Ex*. 3, 14), pero Berti defiende que no es la única interpretación posible, tema sobre el cual vuelve, como veremos enseguida, en su exposición del libro *Lambda*.

Tras presentar los argumentos contra la autenticidad de *Kappa*, por un lado, y a favor de la autenticidad de *Lambda*, por el otro, Berti expone las razones históricas y filosóficas fundamentales que han llevado a leer este último libro como una "teología" (natural o filosófica, obviamente), en consonancia, además, con el monoteísmo y el creacionismo de la religión cristiana y la islámica. Inicia esta línea interpretativa Alejandro de Afrodisia, entre fines del siglo segundo e inicios del tercero de nuestra era, al cual se suman Temistio y el Pseudo-Alejandro, pero toman el mismo rumbo los árabes, Alfarabi, Avicena y Averroes, que buscan en este texto los principios fundamentales de la teología islámica, sobre todo, la unicidad de Dios. Algunos incluso llegan hasta el punto de inventar una *Teología de Aristóteles* con extractos de las *Enéadas* de Plotino. En contra de esta lectura platonizante de *Lambda*, Berti subraya que este libro es una "teoría de la sustancia", como afirma expresamente Aristóteles en la primera línea (1069 a 18), y esto comprende el estudio de tres clases de sustancia, a saber, la sensible corruptible, la sensible eterna –una y otra sujetas al movimiento– y la eterna e inmóvil. Únicamente en ésta está comprendido lo divino, el estudio de las otras dos sustancias es eminentemente físico y no teológico.

Entrando a su explicación de la parte del libro que podríamos llamar "teológica", Berti se opone a la interpretación tradicional y muy generalizada, según la cual el dios aristotélico actúa como causa final y no como causa eficiente del universo. En primer lugar, defiende que el argumento de Aristóteles es que el primer motor inmóvil es un principio que mueve al cielo y la naturaleza como una causa motriz basado en una afirmación de *Lambda* 6 (1071 b 12), que se repite luego en el capítulo 10 (1075

b 31), donde se dice de este principio que "es motriz y productor" (*kinêtikon ê poiêtikon*). El término "productor", "eficiente" (*poiêtikon*), viene a enfatizar el sentido de la causalidad motriz (*kinêtikon*) y precisar que el término se emplea en un sentido propio, que no es asimilable a la causalidad final[16]. Para reforzar esta tesis, nuestro autor acude al sentido general de la argumentación de estos capítulos, y a otros indicios, como la afirmación, que hace Aristóteles contra los platónicos, de que las Ideas –a diferencia del primer motor inmóvil– no pueden explicar el movimiento porque no hay en ellas "un principio capaz de producir cambios" (1071 b 15-16), o como la metáfora del general de un ejército, que emplea para explicar la relación del dios con el orden y el bien del universo.

IDEAS PLATÓNICAS PASIVAS

En segundo lugar, Berti halla serias objeciones para poder entender la argumentación aristotélica en el sentido de una causalidad final. Ello podría ser únicamente si se atribuyera una suerte de alma y deseo al "primer cielo", es decir, a los astros, pero el Estagirita no dice esto aquí. Podría hallarse algún texto para argumentar en este sentido en *De caelo* (II 2, 285 a 29-30; 3, 286 a 10-12); en tal caso, habría que sostener que el cielo se mueve en tanto que desea a Dios como fin, pero este fin tendría que ser "realizable" (*prakton*), según la doctrina del deseo del *De anima*, lo cual evidentemente no es posible. Sólo queda, pues, que se entienda este deseo como un movimiento de *imitación*, como han sostenido desde antiguo los intérpretes de esta doctrina, pero éste es un concepto platónico que Aristóteles no pone en absoluto, y tampoco es satisfactorio. Lo mismo ocurre con la afirmación de que el dios mueve como objeto de amor, si se toma esto en sentido literal. Sólo podría ser entendido de un modo metafórico, como sugirió ya Teofrasto, cuando heredó el mando del Liceo, tras la muerte de Aristóteles.

El resultado final de la lectura que hace Berti de la *Metafísica* de Aristóteles es una comprensión profunda, renovada y

16 En otro lugar, Berti recuerda, al respecto, un texto del *De generatione et corruptione*, donde se afirmaría que "la causalidad final no puede ser eficiente" (324 b13-14), con lo cual quedarían excluidas explicaciones, como la de Ross, que intentan conciliar ambas clases de causalidad afirmando que el dios de Aristóteles es causa motriz porque es causa final. *Cf.* Berti, *Nuovi studi aristotelici*, vol. II: *Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 455 ss.





estimulante de esta obra fundamental.

Jaime Araos San Martín
Pontificia Universidad Católica de Chile
Noviembre de 2010

Enrico Berti

# Estructura y significado de la *Metafísica* de Aristóteles

# Introducción

Quiero agradecer a la Università della Santa Croce, ante todo, una vez más, por el premio que generosamente me ha sido conferido, y, además, también por esta oportunidad de dictar un curso sobre uno de mis temas preferidos, que son objeto de muchos de mis años de estudio. Estoy contento de estar aquí, veo que hay un público muy numeroso, espero que ninguno quede desilusionado. Mi problema es hablar de manera tal de ser comprendido por todos, porque imagino que hay distintos grados, distintos niveles de conocimiento; entonces, yo tengo que hacer el intento, para ser comprendido por todos, de mantenerme en el nivel más elemental posible. Por eso, muchas de las cosas que diré serán ya sabidas, ya conocidas, ya escuchadas y podrán sonar como repeticiones; sin embargo, espero que sea una experiencia instructiva para todos nosotros, comenzando por mí, esta relectura, si bien rápida, que haremos de la *Metafísica* de Aristóteles. El tema del curso es justamente *Estructura y significado de la* Metafísica *de Aristóteles*, y estoy contento de desarrollarlo aquí con ustedes, en esta Universidad con la cual desde hace ya muchos años tengo vínculos de colaboración y, espero poder decirlo, también de amistad, por lo cual me siento realmente entre amigos.

La *Metafísica* de Aristóteles es quizás el libro más estudiado, más discutido y que seguramente ha ejercido una influencia muy grande en toda la historia de la filosofía occidental. Se habla de ella desde hace más de veinte siglos, porque se presume que la *Metafísica* ha sido publicada por primera vez en el siglo primero antes de Cristo, quizás aquí en Roma. En efecto, la primera edición de las obras de Aristóteles, según un ilustre estudioso de estos temas, Paul Moraux, habría sido hecha por Andrónico de Rodas, en Roma, en tiempos de Cicerón. Algunas referencias a ella se encuentran en un compendio de la filosofía de Aristóteles atribuido a Nicolás de Damasco (siglo I a. C.), cuya cronología,

sin embargo, ha sido puesta recientemente en cuestión. Desde aquel momento, la *Metafísica* comienza a ser comentada, discutida, y a ejercer una influencia profunda sobre la filosofía.[17] Antes he dicho "filosofía occidental", pero no es justo decir "occidental" porque hay que tener presente también todo el mundo árabe, la cultura islámica –uno de los centros en los cuales es traducida la *Metafísica* al árabe es Bagdad, en el siglo noveno–; entonces, tanto en Occidente como en Oriente ella ocupa una posición central en la historia del pensamiento. No obstante esto, empero, como todos sabemos, la *Metafísica* de Aristóteles no es un libro, o mejor, no ha nacido, no ha sido creada por su autor como un libro. Aristóteles no tenía este libro, no tenía en sus manos la *Metafísica*, y ni siquiera conocía la palabra "metafísica". Esa palabra, que ha permanecido ligada por siempre a su nombre, no es el título de un libro porque, justamente, como recordaba yo hace un momento, parece que la obra ha sido compilada, tal como nosotros la hemos recibido a través de la tradición de los manuscritos, por este Andrónico proveniente de Rodas, que fue el editor de todas las obras, de todos los tratados que Aristóteles había compuesto para la enseñanza en su escuela.

Otras obras de Aristóteles ya habían sido publicadas, y eran los *diálogos*, obras escritas en forma de diálogo, imitando a Platón. Antes de la publicación del *corpus* entero por obra de Andrónico, el mundo antiguo conocía de Aristóteles prácticamente sólo los diálogos. Luego, cuando fueron publicados sus grandes tratados escolásticos, más precisamente, las obras de lógica –el *Organon*–, las obras de física, la *Metafísica*, la *Ética Nicomaquea*, la *Política*, la *Retórica*, la *Poética*, es decir, todos los grandes tratados, que han hecho la historia de la filosofía occidental, entonces los diálogos, que eran conocidos precedentemente, han atraído siempre menos el interés de los filósofos porque no podían competir en importancia, en amplitud y en profundidad con estos grandes tratados. He citado antes a Paul Moraux –Moraux era un estudioso belga que luego ha enseñado en Berlín, uno de los más grandes estudiosos de Aristóteles y del

17 *N. T.*: En las líneas anteriores, desde "Se habla de ella...", el lector que intente cotejar esta traducción con la versión italiana se encontrará con algunas mínimas diferencias, producto de una modificación introducida por el propio E. Berti para la presente versión.





aristotelismo–; a decir verdad, según Moraux, quizás, había existido ya una edición de la *Metafísica* de Aristóteles antes de que Andrónico de Rodas publicara el *corpus* aristotélico entero; porque, en una de las listas, en uno de los catálogos antiguos de las obras de Aristóteles, que se remonta a antes de Andrónico, a saber, se remonta al siglo tercero a. C., el catálogo atribuido luego a Hesiquio, es mencionada entre las obras de Aristóteles una obra titulada *Metafísica*. Se trata, probablemente, de la *Metafísica*, pero en diez libros, mientras que la que se nos trasmitió en la tradición manuscrita, es decir, la que leemos hoy nosotros, es de catorce libros. Dos grandes estudiosos de Aristóteles, además de Moraux, a saber, el alemán Werner Jaeger y el inglés David Ross, han sostenido que de esa edición originaria de la *Metafísica* no formaban parte cuatro libros –luego nos ocuparemos de esto en estas lecciones–, a saber, *Alpha menor*, que es el segundo, el libro *Delta*, que es el quinto, el libro *Kappa*, que es el undécimo, y el libro *Lambda*, que es el duodécimo. Entonces, si sacamos estos libros, queda una *Metafísica* de diez libros, que quizás existía ya antes de la edición de Andrónico; empero, son todas conjeturas, no tenemos ninguna certeza o seguridad de esto.

Esto vale también en lo que respecta al título, al nombre de esta obra, es decir, en griego, *ta meta ta phusika*, que significa "las cosas que vienen después de las de física", o los libros que vienen después. A decir verdad, según la tradición, este título inicialmente habría indicado simplemente la posición en la cual esta obra fue colocada por Andrónico, es decir, después de las obras de física. Si tienen ustedes presente cómo está compuesto el *corpus* de las obras de Aristóteles, recordarán que en primer lugar están las obras de lógica, es decir, el *Organon*, luego vienen las obras de física, la *Física* propiamente dicha, el *De caelo*, el *De generatione et corruptione*, los *Meteorologica*, el *De anima*, luego todas las obras de biología, es decir, aquellas sobre los animales, que entran en la física entendida en sentido aristotélico, y, después de todas estas obras, encontramos la *Metafísica*. Entonces, muchos han dicho: el nombre "metafísica" significa simplemente "lo que viene después de la física". *Meta*, en griego, significa "después" y, entonces, no tiene un significado filosófico, tiene simplemente una función que concierne a la ordenación de la biblioteca, al lugar donde poner esta obra en las bibliotecas.

Pero, también a propósito de esto, el mismo Moraux ha

dicho que, como en uno de los más antiguos comentarios, que es el de Alejandro de Afrodisia, se dice que, según el método de Aristóteles, hay que partir de lo que es más conocido para nosotros, o sea, de aquello que está al alcance de nuestra percepción, de nuestra experiencia, y, a partir de las cosas más conocidas para nosotros, luego hay que remontarse a aquellas que son, dice Aristóteles, las más conocidas por sí o por naturaleza, en cuanto son la causa que hace inteligibles a todas las otras, he aquí, entonces, que, si se tiene presente esta doctrina de Aristóteles, se puede entender que la *Metafísica* es así llamada no sólo porque ha sido colocada después de la física, sino que tenía que ser colocada después de la física porque, según el orden natural del conocimiento, teorizado por Aristóteles, primero hay que conocer la realidad física y sólo después conocer lo que está más allá, lo que no está ya al alcance de nuestros sentidos, de nuestra experiencia, lo que está más allá. En efecto, en griego, la preposición *meta* quiere decir no solamente "después", sino que quiere decir también "mas allá", se corresponde con el latino *trans*; entonces, indica aquello que trasciende la física, lo que trasciende la experiencia. Por lo tanto, según Moraux, este título habría tenido también un sentido filosófico y no solamente ligado al orden, a la edición hecha por Andrónico. Tampoco sobre esto se puede tener certeza alguna, son todas conjeturas más o menos convincentes.

Lo que es cierto es que la palabra "metafísica" en Aristóteles no está. La ciencia que él expone, la disciplina que él expone en este libro, como veremos, es llamada por él "filosofía primera" o "ciencia primera". En Aristóteles, el término "filosofía" y el término "ciencia", es decir, *epistêmê*, sustancialmente son equivalentes. Ya la palabra "filosofía", en tiempos de Aristóteles, había entrado en uso, no significaba ya amor por el saber, como vemos en Sócrates, quizás aún en Platón, sino que significa, a esta altura, una forma de saber. Entonces, era sinónimo de ciencia, de *epistêmê*, y la expuesta aquí, en este libro, es justamente la filosofía primera o la ciencia primera, es decir, la primera entre todas las ciencias. Veremos luego por qué razón Aristóteles la consideraba primera.

Otra cosa que ha de recordarse es que el conjunto actual de los libros no significa que ellos hayan sido compuestos todos consecutivamente, uno después de otro, ni que el orden en el que están actualmente dispuestos se corresponda con el orden en el





cual los había concebido Aristóteles. Todos los tratados de Aristóteles publicados por Andrónico fueron publicados tres siglos después de la muerte de Aristóteles, porque éste no los había publicado nunca; éstos no eran obras escritas por Aristóteles en vistas de la publicación, eran textos que él usaba para dictar sus lecciones. Entonces, eran en parte escritos por él, pero en parte podían también contener anotaciones, apuntes, hechos por sus oyentes, por sus alumnos. El nombre con el cual eran citados era *logoi*.

*Logoi* quiere decir, en griego, "discursos". Éstos quizá se correspondían con los que hoy nosotros llamamos los "cursos" que se hacen en la universidad, por lo que se puede hacer un curso de lógica, un curso de ética, un curso de política. También estos cursos, estos *logoi*, teniendo todos un mismo tema, es decir, concerniendo todos a esta llamada filosofía primera, ciencia primera, han sido compilados por los editores, por Andrónico o por algún autor que lo precedió, quizás aquel que tenía en sus manos la *Metafísica* en diez libros, es decir, han sido compilados en un cierto orden, que es aquel con el cual nos han llegado a nosotros. Veremos que éste es un orden en gran parte justificado y justificable, pero en algún aspecto también discutible, y, en cualquier caso, no tenemos motivos para considerar que es el orden querido por Aristóteles. El carácter justamente de discursos, de textos hechos en vistas de la enseñanza, hacía posible también intervenciones sucesivas a la primera redacción, a la primera composición. Podemos, entonces, imaginar que Aristóteles, cuando tenía que dar un curso en su escuela, en primer lugar escribía él un texto, pero luego podemos pensar que, durante el desarrollo de este curso, sintiese también la necesidad de aportarle agregados, de hacer modificaciones al texto que había preparado, y es probable que luego, cuando el texto era comunicado oralmente a sus alumnos, también éstos hicieran alguna anotación, algún comentario, algún agregado. Esto hace, ciertamente, que el texto a nuestra disposición no sea, digamos, un texto en su totalidad seguramente auténtico; no es como un diálogo de Platón. También entre los diálogos de Platón están los auténticos y los no auténticos, pero, para los auténticos –tomemos por ejemplo la *República*, el *Banquete*, el *Fedón*–, nosotros podemos estar seguros de que están constituidos con palabras escritas por Platón, todas, desde la primera hasta la última, incluso porque están escritos en

un estilo de gran artista, que sólo Platón era capaz de conseguir. En cambio, en los tratados aristotélicos puede darse que alguna palabra no sea de Aristóteles, que haya algún agregado, algún comentario, a veces también comentarios o agregados hechos por el mismo Aristóteles, en momentos sucesivos. Aristóteles, en efecto, enseñó durante mucho tiempo, es decir, por muchos años; quizá ya enseñaba cuando aún estaba en la escuela de Platón, puesto que allí permaneció durante mucho tiempo, hasta los treinta y cuatro años, cuando ya no era más un muchacho, no era más un estudiante, y es posible que Platón le encomendara la enseñanza. Por ejemplo, en lo que respecta a la *Retórica*, la cosa parece consolidada, pero es posible que esto haya sucedido también con la *Metafísica*. Luego, Aristóteles, tras la muerte de Platón, se trasladó a una ciudad de Asia Menor, Asos, donde también tuvo alumnos; también allá probablemente dictó cursos. Finalmente, como saben ustedes, volvió a Atenas, fundó una escuela propia y allí enseñó durante once o doce años. Entonces, también la *Metafísica* probablemente fue objeto de muchos cursos, en años diversos, en años sucesivos.

El gran estudioso alemán que he citado antes, Werner Jaeger, consideró que se podía identificar, entre los catorce libros de la *Metafísica*, algunos libros más antiguos y otros más recientes, es decir, escritos compuestos en épocas distintas de la vida de Aristóteles. Entonces, nosotros tenemos que vérnoslas con todos estos problemas cuando leemos este libro; no es una lectura simple, fácil, es un libro de extrema dificultad, que presenta una infinidad de problemas y, sin embargo, es un libro también de una gran belleza, de una gran profundidad, por lo cual es ciertamente una de las obras más preciosas de toda la historia de la filosofía.

Yo hice un poco las cuentas con el tiempo que tengo a disposición. Teniendo que dictar esta semana diez lecciones, es decir, dos por día, he pensado que en cada lección tengo que hablar –los libros de la *Metafísica* son catorce, por lo tanto son más que las horas que tengo a disposición– de más de un libro. Entonces, pensaba que las dos lecciones de hoy podrían estar dedicadas a los primeros tres libros, los cuales, a mi entender, como intentaré mostrarles, son tres distintas introducciones de la *Metafísica*.



# Libros A, α, B - I, II, III

¿Qué entendemos por los primeros tres libros? Aquí otro problema que se presenta es el problema de los números, porque, mientras todas las otras obras de Aristóteles tienen el libro primero, segundo, tercero, cuarto, quinto –saben ustedes que los griegos, para indicar los números, usaban las letras del alfabeto: *alpha*, *beta*, *gamma*, *delta*...–, en el caso de la *Metafísica*, lamentablemente, nosotros tenemos dos libros *Alpha*, que sería como decir dos libros primeros porque *alpha* quiere decir primero, *alpha* indica el número uno. Tenemos, entonces, dos libros *Alpha*, y luego, el que viene después, que debería ser el tercero, tiene, en cambio, como número, *Beta*, que querría decir, en griego, segundo. Por lo tanto, evidentemente, cuando ha sido puesto el número a todos los libros, había un solo libro *Alpha*, puesto que, si hubiese habido dos, uno habría sido llamado *Alpha* y el segundo habría sido llamado *Beta*; como *Beta*, en cambio, es el número atribuido al tercero, quiere decir que, inicialmente, es decir, al menos en la edición de Andrónico, había un único libro *Alpha*. ¿Cuál? Es difícil decirlo. Habitualmente los editores los distinguen llamándolos, a uno, *Alpha mayor* y, al otro, *Alpha menor*, simplemente porque uno es más extenso y el otro más breve: *Alpha mayor* comprende diez capítulos, *Alpha menor* comprende sólo tres, entonces es llamado *menor* por este motivo; y también en la escritura los distinguen: *Alpha mayor* es indicado con la *alpha* mayúscula y *Alpha menor* con la *alpha* minúscula. Y luego está *Beta*.

¿Qué contienen estos libros? ¿Qué diferencias presentan uno respecto del otro? Ante todo, como les decía a ustedes, el hecho de que tengamos dos libros *Alpha* ha hecho que se llegara a pensar que uno de los dos no sería auténtico, no sería de Aristóteles. Por lo demás, hay una indicación en este sentido en un manuscrito, en el manuscrito más antiguo. Los manuscritos de

Aristóteles no son tan antiguos como son, por ejemplo, los manuscritos del Nuevo Testamento, que se remontan a los primeros siglos después de Cristo; el más antiguo manuscrito de las obras de Aristóteles fue redactado en Bizancio, capital por entonces del imperio bizantino, entre el noveno y el décimo siglo, y fue llevado a Italia en tiempos del Concilio de Florencia. En 1439, cuando tuvo lugar por un momento la reunificación entre la Iglesia católica y la Iglesia griega ortodoxa, del concilio participaron muchos teólogos, filósofos, cardenales, obispos, personajes importantes de la Iglesia griega. Éstos, al ir a Italia, llevaron consigo unos cuantos manuscritos, entre los cuales estaban también las obras de Aristóteles. Uno de los más famosos fue el cardenal Bessarion, que luego dejó, cuando murió, todas sus obras en Venecia, en la biblioteca de San Marcos, en la biblioteca Marciana, donde aún hoy se pueden ver los manuscritos dejados por Bessarion. El manuscrito del cual les hablo a ustedes, en cambio, que es el más antiguo de todos, fue a parar y permaneció en Florencia. Cuando Florencia devino posesión de los Medici, devenidos luego Grandes Duques, una de las señoras de la casa Medici se casó con el rey de Francia, Enrique IV, primero rey de Navarra y luego devenido rey de Francia –aquel que dijo "París bien vale una misa", es decir, se convirtió al catolicismo para poder ser rey de Francia–, y María de Medici, entre las muchas cosas que llevó como dote a París, llevó también este manuscrito de Aristóteles, que, por lo tanto, se encuentra hoy en la Biblioteca Nacional de París, con el nombre de *Parisinus Regius*, es decir, códice parisino, manuscrito parisino, de propiedad del rey, que por entonces era Enrique IV. En el *Parisinus Regius* –si ustedes van a París, a la biblioteca nacional, pueden pedir verlo; es bellísimo, es justamente el más antiguo manuscrito de Aristóteles–, está la *Metafísica*, y está, en primer lugar, el libro *Alpha mayor*, como en todas la ediciones que nosotros tenemos, y, en segundo lugar, está ubicado *Alpha menor*, pero, en el medio, entre el final del primer libro y el inicio del segundo, sobre el margen de la hoja, hay un escolio.

¿Qué es un escolio? Es una anotación hecha por el amanuense, es decir, por aquel que transcribió la obra de Aristóteles en el manuscrito, y en este escolio se dice más o menos: "este libro, según algunos, fue compuesto por Pasicles de Rodas", que era sobrino de Eudemo. Eudemo era un discípulo de Aristóteles; en efecto, una de las dos éticas de Aristóteles –una es la *Ética*





*Nicomaquea*, dedicada a su hijo Nicómaco, la otra es la *Ética Eudemia* o *Eudemea*– se llama así porque probablemente fue publicada por este Eudemo, discípulo directo de Aristóteles. Eudemo tenía un sobrino que se llamaba Pasicles, que era, también él, como Eudemo, de Rodas. Ahora bien, en el escolio está escrito: "este libro, algunos dicen –noten ustedes, no es el pensamiento del que escribe, sino que es una noticia que él refiere–, algunos dicen que es de Pasicles de Rodas", es decir, no es de Aristóteles. He aquí, entonces, que el pensamiento acerca de que uno de los dos libros *Alpha* no fuese de Aristóteles había sido ya avanzado en el momento en que fue redactado el más antiguo manuscrito. Sólo que este escolio es puesto en una posición tal, precisamente en la mitad, entre el final del primer libro y el inicio del segundo, por lo cual no se comprende bien de cuál de los dos libros habla; cuando dice "este libro", puede querer decir tanto "este que viene después" como "este que acaba de terminar". Por eso, algunos han dicho que se refiere al segundo libro y han concluido que el segundo no es auténtico; otros, en cambio, han dicho que se refiere al primero y han concluido que es el primer libro el que no es auténtico.

La discusión está aquí abierta: yo creo –de acuerdo con la mayor parte de los estudiosos contemporáneos– que se deben considerar auténticos los dos, tanto el libro *Alpha mayor* como el libro *Alpha menor*, es decir, que ambos son de Aristóteles, pero es claro que no deben estar juntos, es decir, no estaban los dos en la misma obra, puesto que una obra puede tener un solo libro primero, no puede tener dos libros primeros; y, entonces, alguien los ha puesto juntos. Pero ambos son libros introductorios. Yo he hecho investigaciones sobre este problema, me he ocupado de él hace unos cuantos años, con una cierta atención, e incluso he tenido discusiones con expertos, como Moraux y su escuela, quienes eran paleógrafos expertos, es decir, especialistas en manuscritos antiguos, y me he hecho la idea de que los primeros dos libros eran ambos introducciones a dos diversas ediciones de la *Metafísica*, una más antigua y una más reciente: una comenzaba con el libro *Alpha menor*, la que, a mi entender, es la más antigua, a la cual seguían algunos otros libros, en mi opinión, el libro *Lambda* y quizás el libro *Ny*, que es el último, es decir, el décimo cuarto, mientras que *Alpha mayor* era el primero de otra edición de la *Metafísica*, que comprendía todos los otros libros.

Entonces, está bien que nosotros los tengamos presentes a ambos, pero con la conciencia de que se trata de dos diversas introducciones a la *Metafísica*. En un cierto sentido, es una introducción también el libro tercero, es decir, el libro *Beta*, pero por otros motivos. Como veremos, también él es un libro introductorio, en el cual Aristóteles aún no expone la ciencia que constituye el objeto de esta obra, sino que la presenta, la prepara. Luego, la auténtica exposición se inicia en el libro *Gamma*, aquel que viene inmediatamente después de *Beta*, que es el cuarto de la serie que nosotros tenemos, del cual hablaremos mañana.

Comencemos a hablar del libro *Alpha mayor*. Para seguir estas lecciones mías, es útil que tengan ustedes a mano una traducción moderna o, si alguno sabe griego, el texto griego, al cual yo querré hacer referencia. Existen dos ediciones de la *Metafísica*, dos ediciones críticas; no es que sean recientes, puesto que la *Metafísica* es una obra tan difícil que nadie osa hacer una nueva edición, pero estas dos ediciones son absolutamente las mejores. Hay algunas hechas en el siglo XIX, pero que hoy ya no son más utilizadas. Las últimas dos, las que aún todos usan, son: la primera, de William David Ross, el inglés que ya he citado, que la ha publicado en 1924, en las ediciones de la universidad de Oxford, con un comentario que aún hoy es uno de los mejores; la otra edición ha sido hecha, también ella en Oxford, por el estudioso alemán que también hemos citado, Werner Jaeger, en 1957, es decir, más de treinta años después de la edición de Ross, y luego no se han hecho otras. Piensen ustedes, por ejemplo, que, en Francia, donde, si bien tienen esas magníficas colecciones de ediciones críticas de la editorial Les Belles Lettres, no hay una edición crítica de la *Metafísica*. En ella está trabajando hoy una *équipe*, pero está trabajando en ella desde hace veinte años y, según creo, no llegará nunca al final, puesto que está constituida por demasiados estudiosos, que no se ponen de acuerdo entre sí. Yo he traído aquí conmigo la edición de Jaeger, y he traído, además, una traducción italiana, que es la más clara y más útil, la de Giovanni Reale, que estaba publicada antes por Rusconi y ahora se encuentra en las ediciones Bompiani, y que tiene la ventaja de tener al frente el texto griego, y el texto reproducido por Reale es el de Ross. Entonces, teniéndolo aquí, con su traducción, junto a la de Jaeger, tenemos las dos ediciones más importantes. Cuando lea algún pasaje –porque tendremos que leer y comentar algunos





pasajes de la obra–, leeré la traducción de Reale y, en algún caso, les propondré a ustedes una traducción mía, puesto que no siempre se puede estar satisfecho con las traducciones existentes, que son siempre mejorables, son siempre perfectibles.

En este momento, habría que comenzar a leer la obra, y no les oculto a ustedes que, al hacerlo, experimento cierta emoción; cada vez que abro el libro y leo esas maravillosas líneas iniciales "Todos los hombres por naturaleza desean conocer" (980 a 21). Así se abre la *Metafísica* de Aristóteles. Es una frase que merece una reflexión porque, ante todo, dice "todos los hombres", *pantes anthrôpoi*. En griego, *anthrôpos* significa el ser humano. Hoy, en los países de lengua inglesa, se prefiere decir *human beings*. Porque nosotros decimos "hombres", pero, entonces, uno dice: "¿y las mujeres?". En cambio, *anthrôpoi* quiere decir tanto hombres como mujeres. El asunto es importante porque la sociedad griega antigua era una sociedad machista, en la cual, por ejemplo, las mujeres no recibían una educación, no iban a la escuela, no tenían ninguna cultura y, entonces, no podían hacer filosofía. No obstante ello, Aristóteles dice *pantes anthrôpoi*, todos los seres humanos, hombres y mujeres, desean saber, desean conocer. Además, había otras distinciones que los griegos hacían, puesto que no eran sólo una sociedad machista, eran también una sociedad esclavista, como todas las sociedades antiguas; también los Romanos distinguían los hombres en libres y esclavos. Pero *anthrôpoi* son todos, tanto los libres como los esclavos, entonces es una noción que abarca a todos los seres humanos, independientemente del sexo –o, como se dice hoy, del género– e independientemente de las condiciones sociales. Y, además, había una tercera distinción que los griegos hacían: griegos y bárbaros. Los griegos consideraban que eran el único pueblo civil y llamaban a todos los otros "bárbaros", incluso porque los griegos no comprendían su lengua, parecía que balbuceaban, por eso los llamaban bárbaros. Pero cuando Aristóteles dice "todos los hombres", con esta expresión abarca a hombres y a mujeres, a libres y a esclavos, a griegos y a bárbaros. Todos son hombres, en efecto, y –agrega Aristóteles– por naturaleza desean conocer, es decir, no por alguna razón accidental, por alguna contingencia histórica, por algún hecho casual, no, no... por naturaleza, es decir, por el hecho de que son seres humanos, en virtud de su ser humanos; por el hecho de que son seres humanos desean

conocer. Entonces, está la preocupación de mostrar que el deseo de conocer está radicado en la misma naturaleza humana, más allá de cualquier distinción. Cuando leo este texto, me viene a la mente lo que dirá San Pablo: ya no hay ni hombre ni mujer, ni esclavo ni libre, ni griego ni bárbaro (*Col.* 3. 11; *Gal* 3. 28). Esto ocurre también aquí, todos por naturaleza desean conocer.

Luego Aristóteles continúa diciendo: "de ello es prueba el placer que experimentan por las sensaciones, en particular la de la vista" (980 a 22-24). El placer de ver... ¿quién no querría ver? Los griegos, entonces, privilegiaban la vista sobre todos los otros sentidos, pero la vista es considerada por todos un bien precioso, tal es así que existen incluso muchos modos de decir en los cuales se subraya el valor de la vista; se dice a uno: "tú eres la luz de mis ojos", para decir "eres para mí una cosa importantísima", o bien: "eres como mi pupila", para decir "eres la cosa que yo más quiero"; además, por ejemplo, en inglés, *pupil* quiere decir alumno, quiere decir discípulo... entonces, la vista es considerada un gran bien, a todos da placer el ver, a todos les apenaría muchísimo no poder ver, por lo tanto la vista, para nosotros, es preciosa. La vista, dice Aristóteles, entre todos los sentidos, es la que nos hace captar más diferencias (980 a 26-27). Todos los colores, las formas, que son infinitas, toda la variedad del mundo de la experiencia es captada a través de la vista y, entonces, la vista nos hace conocer más que todos los otros sentidos; por eso nosotros la apreciamos, y por eso ella nos produce placer. Pero, si nos produce placer la vista, esto es el signo de que nosotros deseamos conocer, de que nosotros deseamos saber, de que por naturaleza los hombres desean conocer.

Hemos visto el exordio del libro *Alpha mayor*, es decir, del libro primero. Aristóteles ha justificado su investigación afirmando que ella radica en la más profunda naturaleza del hombre, y prosigue indicando una serie de grados de conocimiento, que parten del grado más bajo, del más simple, el que podemos llamar "percepción". Aristóteles la llama *aisthêsis*, que, literalmente, sería la sensación, pero con este término él entendía el conocimiento global que nosotros tenemos de los objetos a través de los sentidos: la vista, el oído, el tacto, etc., es decir, el que nosotros llamamos percepción.

Una forma de conocimiento ulterior respecto a la percepción es el "recuerdo", que, en otro lugar, Aristóteles define como





lo que permanece de una percepción cuando el objeto ya no está presente. En efecto, cuando el objeto está presente, lo percibo con los sentidos; luego, cuando el objeto ya no está presente, entonces, en un momento sucesivo, conservo su recuerdo *–mnême*, en griego, de donde viene "memoria". La facultad de conservar los recuerdos es justamente la memoria, que está, en el fondo, en el mismo nivel que la percepción, pero es posible también cuando el objeto no está presente.

Luego hay un tercer nivel, que Aristóteles llama *empeiria*, y que nosotros traducimos, a partir del latín, por "experiencia". Pero debemos tener presente el significado particular que tiene, para Aristóteles, esta experiencia, puesto que hay filósofos modernos, llamados empiristas, como Locke, como Hume, que entienden la experiencia en un sentido diverso, es decir, colocándola en el nivel más bajo, como la simple percepción, o bien como las que Aristóteles llama sensaciones. En cambio, para Aristóteles, la experiencia es un grado de conocimiento más avanzado. Él la define de este modo: "muchos recuerdos de un mismo objeto" (980 b 29). En primer lugar, yo he tenido la percepción de un objeto; luego, cuando el objeto ya no está presente, he conservado su recuerdo; cuando junto muchos recuerdos del mismo objeto, entonces tengo una experiencia, una *empeiria*. Como ven ustedes, la experiencia denota aquel grado de conocimiento que se posee cuando se es, como diríamos hoy, experto. También "experto" viene de "experiencia". Se dice que uno es experto cuando ha adquirido una cierta familiaridad con algo; yo puedo decir, por ejemplo, que yo soy experto en una ciudad cuando la he visitado muchas veces y logro orientarme, reconocer las calles, las plazas. Pero, si vengo una sola vez a ella, no puedo decir que soy experto. He aquí, entonces, muchos recuerdos de un mismo objeto.

Luego Aristóteles continúa, diciendo que la experiencia tiene por objeto lo particular, o mejor, las realidades individuales. Pero hay una forma de conocimiento ulterior, superior respecto de la experiencia, que él llama conocimiento del universal, o sea, de lo que hay de común y de idéntico entre muchos casos particulares o individuales. Aquí Aristóteles da ejemplos bellísimos, que nosotros, lamentablemente, no tenemos el tiempo de analizar: el médico no sabe tanto curar al enfermo individual, como puede hacerlo el experto; el médico es el que sabe que a todos los que tienen tal enfermedad determinada, o tal determinada constitu-

ción física, les hace bien un cierto fármaco, un cierto remedio, es decir, llega a conocer la conexión entre el caso particular y la especie a la cual pertenecen los enfermos de una cierta enfermedad, o que tienen una cierta constitución física; he aquí el universal.

El universal es captado –dice Aristóteles– mediante el arte o la ciencia, *technê* o *epistêmê*. "Arte" es entendido en el sentido de técnica, es decir, la que poseen los artesanos, los profesionales de algún oficio. Otra diferencia que Aristóteles introduce, y que es bellísima, es que la experiencia tiene por objeto "el que", *to hoti* en griego, es decir, el hecho, el hecho individual, mientras que el arte o la ciencia tienen por objeto "el porqué", *to dioti*, es decir, la explicación, la causa (981 a 28-29). Aquí se delinea, entonces, la concepción que es típica de los primeros filósofos griegos, yo diría, precisamente, desde los inicios hasta Aristóteles, comprendido Platón, es decir, la concepción de la ciencia como conocimiento del universal y conocimiento de la causa. Yo puedo decir que tengo ciencia de algo cuando conozco su causa, conozco su razón, su explicación.

A esta altura, Aristóteles se pregunta: ¿pero la ciencia que nosotros buscamos, la que es, que debe ser, expuesta en esta obra o en este curso, qué ciencia es? ¿De qué causa es ciencia? (982 a 4-6). En efecto, todas las ciencias conocen las causas, pero a la que buscamos ahora Aristóteles la llama con el nombre de *sophia*. *Sophia* significa "sabiduría". Esta palabra era de uso común en la Grecia antigua y no indica una particular forma de saber, es un concepto que podría tener un valor relativo, puesto que indica siempre, en cualquier contexto, el grado de saber más alto, más elevado. Por ejemplo, el arquitecto es más "sabio" que el obrero manual, no porque posea acaso cierta sabiduría, sino porque sabe más. Entonces, la sabiduría es siempre, en cualquier comparación, la que indica el grado de saber más alto. Ahora bien, considerando todas las ciencias posibles, ¿cuál de ellas es la sabiduría, es decir, la ciencia más elevada, la ciencia que nos hace conocer más, la ciencia que nos da las explicaciones más profundas, más completas? Ésta es la ciencia que Aristóteles busca. En el libro *Alpha mayor* de la *Metafísica*, se encuentra por vez primera la famosa definición: la sabiduría es la ciencia de las causas primeras, es más, Aristóteles dice, de los principios y de las causas primeras (982 b 9). Las causas primeras son justamente principios.

¿Qué quiere decir causas primeras? Quiere decir causas





que preceden a las otras causas, causas de las cuales dependen todas las otras. Las causas primeras, entonces, son causas y no son, a su vez, causadas, no son dependientes de otras causas. Son las causas más allá de las cuales no se puede ir, porque más allá de ellas no hay nada más para conocer, ellas proporcionan un conocimiento completo, un conocimiento último. Quien conoce las causas primeras es considerado más sabio que los otros, es decir, sabe más que los otros, dice Aristóteles. El sabio, en un cierto sentido, sabe todo, no porque sepa cada una de las cosas individuales –la sabiduría no es la enciclopedia donde está todo–, sino porque sabe la causa de la cual todo depende, y, entonces, comprende todo. Aquel que posee la sabiduría es también aquel que sabe enseñar mejor, aquel que sabe guiar mejor a los otros, porque entre las causas está también el fin que debe orientar las acciones de los hombres, y, entonces, quien conoce las causas primeras, conoce también el fin (982 b 4-7).

En fin, quien conoce las causas primeras, conoce por amor al conocer, porque elige ese tipo de conocimiento que nos hace conocer más que todos los otros; entonces, quien ama la sabiduría ama el conocer más que cualquier otro (982 b 24-28). Así, ya en los primeros capítulos de este libro –capítulos 1 y 2–, se presenta esta primera definición, que no podemos decir de la metafísica, porque Aristóteles no habla de metafísica, sino de este saber, que por el momento él no indica con una expresión técnica, sino que llama simplemente *sabiduría*, *sophia*, para indicar el saber más elevado. La *sophia* es, entre todas las ciencias, la que conoce las causas primeras. A la pregunta sobre de cuáles causas es conocimiento la sabiduría, Aristóteles responde: "es conocimiento de las causas primeras".

A esta altura, Aristóteles cita la *Física*, por lo que la *Metafísica* justamente ha sido colocada luego de la *Física*: "como hemos dicho en nuestras obras de física" (983 a 33) –él afirma–, hay cuatro tipos de causas. En efecto, la famosa doctrina de las cuatro causas es expuesta en la *Física*, no es una doctrina de la *Metafísica*. En la *Metafísica* es recordada. ¿Por qué? Porque, para hablar de causas primeras, es necesario tener presente que hay cuatro diversos géneros de causas: la causa material, o sea, aquello de lo cual las cosas sensibles están hechas; la causa formal, o sea, aquello que las determina, aquello que explica su esencia, aquello que nos dice qué son, aquella que luego se llamará tam-

bién la forma; además, la causa eficiente o motriz, o sea, aquello que las produce. Los ejemplos que da Aristóteles son conocidísimos: si tomamos una estatua, la causa material será el mármol o el bronce, la causa formal será el retrato de una persona o de una divinidad, la causa eficiente o motriz será el escultor, el artífice o aquel que ha hecho o esculpido la estatua. En fin –dice Aristóteles–, está la causa final, es decir, el objetivo en vista del cual la estatua ha sido hecha; si es una estatua de una divinidad, ha sido hecha para ser colocada en un templo y para servir al culto de esa divinidad, he aquí una explicación. Cuando se habla de causas, según Aristóteles, se deben tener presentes todos estos posibles significados. El aristotélico es un concepto de causa mucho más amplio que el que se encuentra en la ciencia o en la filosofía moderna. Esta última ha conservado del concepto aristotélico de causa sólo uno de los cuatro significados, a saber, el de la causa eficiente, por lo que, para la ciencia moderna, causa en general es un hecho que precede a otro hecho, a saber, el efecto, y lo produce, lo precede en el tiempo y lo produce. Pero éste es un concepto que se aplica sólo a la que para Aristóteles era la causa eficiente. Para Aristóteles, la causa eficiente es importante, pero no es suficiente. Para conocer verdaderamente algo, es necesario plantearse el problema de todas sus posibles causas, buscar todas sus posibles explicaciones, por lo tanto buscar el porqué en el sentido más amplio, cualquier tipo de porqué, no solamente un hecho material que produce otro.

A propósito de la doctrina de las cuatro causas, presten ustedes mucha atención porque éste es un punto que habitualmente no es aclarado suficientemente, a mi modo de ver, por los intérpretes. Las cuatro causas no son las causas primeras, entonces la así llamada doctrina aristotélica de las cuatro causas no es la metafísica de Aristóteles, no es la ciencia de las causas primeras, es un discurso preliminar, introductorio, que Aristóteles, en efecto, desarrolla en la *Física* y que se debe tener presente cuando se buscan las causas primeras, porque cada una de estas cuatro causas es un género de causas, es un tipo de causa. Pero, en el interior de cada uno de estos cuatro géneros, debemos buscar cuál es la causa primera. Entonces, es necesario buscar, en el género de las causas materiales, la primera causa material, en el género de las causas formales, la primera causa formal, luego la primera causa eficiente y la primera causa final.





Por eso, el haber recordado estos cuatro géneros no quiere decir aún haber individualizado cuáles son las causas primeras; de otro modo, no había necesidad de escribir la *Metafísica*, habría bastado la *Física*, puesto que la distinción de los cuatro géneros de causas estaba ya en la *Física*. Aristóteles, antes de abocarse a la determinación de cuáles son las causas primeras en el interior de estos cuatro géneros, siente la necesidad de asegurarse de que, o, lo más probable, de garantizar a sus oyentes que, estos cuatro géneros sean verdaderamente todos los que nosotros debemos tener presentes, es decir, que, además de estos cuatro, no haya otros. ¿Y cómo hace para dar esta garantía? Dice: vamos a ver qué han hecho aquellos que antes de nosotros se han abocado a la búsqueda de las causas primeras, es decir, los filósofos precedentes. Aristóteles los llama así, *hoi prôtoi philosophêsantes* (983 b 6), aquellos que han sido los primeros en filosofar.

Entonces, antes de Aristóteles, había habido otros filósofos: se comienza habitualmente con Tales, Anaximandro, Anaxímenes, es decir, la escuela de Mileto, luego se pasa a Pitágoras, Heráclito, Parménides, etc. Éstos son los llamados presocráticos, luego están los sofistas, luego Platón. Pero es Aristóteles quien ha decidido que ellos han sido los primeros filósofos, es él quien los individualiza, quien los identifica como quienes han filosofado antes, que han buscado, antes de él, las causas primeras. En efecto, cuando introduce el primero de ellos, Tales –que fuera el primero nadie lo había dicho antes de Aristóteles, es Aristóteles quien lo presenta por primera vez como el primero de todos los filósofos–, lo presenta con esta expresión: "el inventor –*ho arkhêgos*, en griego–, el iniciador, *tês toiautês philosophias*" (983 b 20), que se debe traducir, para quien sabe griego, "de tal filosofía, de semejante filosofía, es decir, de este tipo de filosofía", no de la filosofía en general. Porque no se trata de la filosofía en general, es decir, de cualquier forma de saber, sino que aquí Aristóteles está hablando de una determinada forma de saber, es decir, "esta cierta filosofía", esta filosofía de este tipo, es decir, la que acabamos de definir como ciencia de las causas primeras. Pues bien, el iniciador de este tipo de filosofía es Tales.

Así, en un cierto sentido, Aristóteles denomina a Tales primer filósofo, el que nosotros, convencionalmente, consideramos el primer filósofo, y lo consideramos como tal a causa de

esta decisión que Aristóteles nos comunica en el primer libro de la *Metafísica*: el inicio de la filosofía. Aristóteles luego explica que los que existían antes no hacían filosofía, eran "teólogos", no en el sentido moderno del término, eran los poetas que contaban los mitos acerca de los dioses: Homero, Hesíodo, Ferécides y todos aquellos poetas que eran, en un cierto sentido, los creadores de la antigua mitología griega, aquella en la cual se hablaba de los dioses de la religión griega, Zeus, Cronos, del origen de los dioses, del origen, además, del mundo. Pero éstos, según Aristóteles, no eran filósofos, todavía eran teólogos, es decir, mitólogos.

Con Tales se tiene la distinción entre teología y filosofía, se tiene el inicio de la filosofía. ¿Por qué? Porque Tales, según Aristóteles, no sólo ha indicado una causa primera, un principio, el agua, sino que ha intentado dar también una explicación de esta elección suya. En efecto –dice Aristóteles–, probablemente Tales dijo que todo proviene del agua porque vio que, dondequiera hay vida, hay humedad, donde no hay agua, no hay vida (983 b 25-27). Grecia es una región mediterránea más bien árida, y donde no hay agua, no hay vida, no crece ni siquiera una brizna de hierba; para que haya vida, hierbas, plantas, animales, es indispensable el agua. Entonces, el origen, el principio, la causa de todo, es el agua. Pero Tales indicó una razón, dio una explicación, no se limitó a hacer una afirmación, es decir, un cuento, un mito, como hacían los poetas, por lo tanto con Tales tiene inicio este tipo de filosofía.

El tema del inicio de la filosofía es bellísimo porque los filósofos que han venido después se han tenido que alinear con Aristóteles, incluso cuando no estaban de acuerdo con él. La cuestión asume incluso un tono dramático en un gran filósofo moderno, que es también un enorme admirador de Aristóteles, a saber, Hegel. También Hegel intenta reconstruir la historia entera de la filosofía, individualizando su inicio. Para Hegel, además, el inicio tiene un significado aun más grande que para Aristóteles porque para Hegel el inicio de la filosofía es también el inicio de su filosofía, en cuanto Hegel identifica la historia entera de la filosofía con su filosofía. Entonces, el inicio es el primero de todos los conceptos con los cuales tiene inicio el sistema mismo de Hegel, la lógica de Hegel, es decir, el concepto de ser. ¿Pero cuál es el primer filósofo antiguo que ha hablado del ser? No es Tales, es Parménides. Hegel, entonces, se encuentra en una situación





embarazosa tremenda porque, por un lado, tiene una inmensa admiración por Aristóteles –Hegel pensaba que él era el Aristóteles moderno–, y, entonces, no quiere contradecir a Aristóteles y decir que el inicio de la filosofía no es Tales, sino Parménides; pero, desde el punto de vista de su propia filosofía, Hegel debería decir que es Parménides. Eso es interesantísimo, incluso se han hecho tesis sobre esto, el problema del doble inicio de la filosofía en Hegel. Hegel no se decide nunca a establecer si la filosofía comienza con Tales, como dice Aristóteles, o con Parménides, como querría la lógica hegeliana.

En cualquier caso, dejando de lado a Hegel, con el primer libro de la *Metafísica* nos es indicado el inicio de la filosofía y quizá por eso muchos dicen que el libro en cuestión es la primera historia de la filosofía que haya sido escrita, es decir, la exposición del pensamiento de los primeros filósofos, Platón incluido. También el pensamiento de Platón, en efecto, es expuesto aquí, en el primer libro de la *Metafísica*. Se puede decir que estamos frente a la primera historia de la filosofía porque Aristóteles nos da toda una serie de informaciones sobre lo que habían pensado los filósofos precedentes. Pero la intención no era la de escribir, por parte de Aristóteles, una historia de la filosofía; la intención es de carácter filosófico, de carácter teorético, es decir, Aristóteles quiere poner a prueba la distinción de los cuatro tipos de causa que él ha hecho en la *Física*, para ver si ella se mantiene en pie, para ver si es confirmada o desmentida por lo que han dicho todos los otros filósofos. Aristóteles no era un pensador orgulloso, individualista, que quería ir contra la corriente, no; Aristóteles buscaba los consensos. Según Aristóteles, cuando una cosa es admitida por muchos o por todos, hay grandes probabilidades de que sea verdadera, entonces él interroga a los filósofos precedentes para ver si ellos están de acuerdo con él. En el caso en el que estén de acuerdo, él considera esto como un signo de que su suposición es correcta, es decir, ve en esto una confirmación, una garantía de su posición. He aquí, entonces, el objetivo de este primer libro de la *Metafísica*, ver cómo todos los filósofos precedentes han concebido las causas primeras, para entender si la distinción entre los cuatro géneros de causa, establecida en la *Física*, es una distinción adecuada o no.

El resultado, como todos sabemos, será afirmativo, es decir, será una confirmación. Pero la confirmación, tengámoslo pre-

sente, no es aún el descubrimiento de las causas primeras, es sólo la confirmación de que las causas primeras deben ser buscadas en el interior de los cuatro géneros distinguidos en la *Física*, de que éstos son los posibles géneros de causas dentro de los cuales han de ser buscadas las causas primeras. Entonces, el objetivo del tratamiento es, hoy diríamos, de carácter filosófico, no de carácter histórico. Esto explica una serie de afirmaciones que, desde el punto de vista histórico, probablemente, serían muy discutibles. En efecto, Aristóteles toma de los filósofos precedentes sustancialmente sólo lo que le interesa, sólo lo que le sirve, y evalúa a los filósofos precedentes a la luz de su distinción, de su doctrina de los cuatro géneros de causas. Ésta había sido inventada por él, no es que fuera conocida para los filósofos precedentes. Ellos, entonces, son de algún modo colocados dentro esta pauta y esto conduce naturalmente a inconvenientes, puesto que Aristóteles hace decir a filósofos precedentes lo que en realidad no han dicho.

Un caso ejemplar es justamente el de Tales. Como no los podemos ver a todos, contentémonos con ver cómo presenta a Tales. Aristóteles dice que el agua, indicada por Tales como principio, como causa primera de todo, es una causa material, es decir, entra en el género de las causas materiales. Esto Tales no lo había dicho nunca. Tales no tenía siquiera el concepto de materia. Para Tales, el agua era todo. Hay un testimonio, reproducido por Platón y referido a Tales, según el cual Tales habría dicho: "todas las cosas están llenas de dioses" (*Las Leyes* X 899 b). Entonces, surge la sospecha de que también el agua sea algo divino, y, por lo demás, ésta es la fuente de la vida, la condición de la vida. Por lo tanto, no es verdad que, para Tales, el agua era materia; ésta no es la misma agua que bebemos o con la cual nos lavamos, es mucho más. Pero, debiéndola juzgar a la luz del esquema adoptado por Aristóteles, el único género en el que se la puede colocar es el de la causa material. Así, Tales, según Aristóteles, habría descubierto la causa material, a pesar de que no sabía que la había descubierto.

Los Pitagóricos decían que todas las cosas están hechas de números, pero parecería que los números no son precisamente materia; entonces, tal vez, dice Aristóteles, con los números ellos entendían la causa formal, es decir, la estructura, esos conjuntos de relaciones que hacen ciertamente que la cosa sea lo que es





(987 a 13-19). Cuando, luego, Empédocles dice que el Amor y el Odio determinan todas las cosas, descubre la causa motriz, es decir, que mueve (985 a 29-31). Y luego está también el problema de la causa final, la que, según Aristóteles, no ha sido vista por nadie, porque quien más se ha acercado a ella parece ser Anaxágoras, cuando ha dicho que hay un Intelecto que gobierna todo. Pero Anaxágoras ha dicho sólo esto y no ha usado el Intelecto para explicar cómo son verdaderamente las cosas (985 a 18-21). Ésta es una crítica que también Platón había hecho a Anaxágoras. También en la Idea de Platón, especialmente en la Idea del bien, se puede ver una causa final. En conclusión, el resultado de toda esta investigación es que, considerando a todos los filósofos precedentes, los que nosotros llamamos los presocráticos –otra palabra que en Aristóteles no existe, él los llamaba los "físicos", puesto que buscaban la *phusis*, que quiere decir el origen– y luego Sócrates y Platón, considerándolos a todos éstos, se ve que cada uno de ellos ha individualizado al menos uno de los cuatro géneros de causas, pero ninguno los ha visto todos y, sobre todo, ninguno ha visto causas distintas de estas cuatro. Entonces –concluye Aristóteles–, tenemos la confirmación de que estos son los cuatro géneros de causas dentro de los cuales debemos encaminar nuestra investigación de las causas primeras (988 a 18-23; 988 b 16-19).

Ustedes entienden que sobre esto habría muchísimo para decir, se han escrito libros y libros acerca de cómo Aristóteles interpreta a los presocráticos, sobre cómo interpreta a Platón. De los presocráticos no tenemos las obras, y lo poco que sabemos de ellos deriva de todo lo que dice aquí Aristóteles, por lo cual no se puede prescindir de ello, hay que tener de algún modo en cuenta lo que dice Aristóteles. En el caso de Platón, la situación es distinta porque de Platón tenemos las obras, tenemos ese *corpus* magnífico de treinta y seis diálogos, treinta y seis obras de arte, en las cuales hay muchas cosas que nosotros podemos leer. En cambio, el modo en el que Aristóteles presenta a Platón, en este primer libro de la *Metafísica*, en parte corresponde, pero en muchos aspectos no corresponde al contenido de los diálogos. Ciertamente, está presente la doctrina de la Ideas como la doctrina fundamental de Platón y ésta está presente también en los diálogos, pero, además, Aristóteles dice que las Ideas no son para Platón las causas primeras porque también las Ideas dependen de los principios, los cuales

son, entonces, principios de todo, son ellos las verdaderas causas primeras. Aristóteles indica dos, atribuyéndolos a Platón: el Uno, que habría que identificar con el bien, y la Díada indefinida, que no es el número dos, sino la dualidad, que, además, habría que identificar con el mal (988 a 8-17). Ahora bien, de esta doctrina, en los diálogos de Platón, quizás hay algún rastro, alguna mención, pero no hay una exposición clara. Tal es así, que hoy muchos dicen que Aristóteles, habiendo estado durante veinte años en la escuela de Platón, conocía la filosofía de Platón no mediante los diálogos, que incluso cita –en efecto, cita frecuentemente el *Fedón*, el *Timeo*, la *República*–, sino que conocía también lo que Platón decía oralmente, es decir, los que Aristóteles llama los *agrapha dogmata*, las "doctrinas no escritas" de Platón (*Física* IV 2, 209 b 15). La más importante de estas doctrinas sería justamente la que establece como dos principios supremos el Uno y la Díada indefinida. También sobre esto, como ustedes saben, hay toda una literatura. Hay quien dice que Aristóteles ha falseado a Platón, no lo ha entendido, le ha atribuido ideas que Platón no había profesado nunca, y hay, en cambio, quien dice que, por el contrario, son mucho más importantes las doctrinas no escritas que los diálogos, las doctrinas que Platón enseñaba oralmente, es decir, los *agrapha dogmata*, la doctrina de los principios. En suma, hay controversias interminables entre los estudiosos.

Así concluye el primer libro de la *Metafísica*, es decir, con la concepción de la *sophia* como ciencia de las causas primeras y la confirmación de que las causas primeras han de ser buscadas en el interior de los cuatro géneros distinguidos en la *Física*, material, eficiente, formal y final, porque éstos han sido vistos por todos los filósofos precedentes, los cuales no han visto ni indicado otros. Entonces, podemos estar tranquilos, dice Aristóteles, es aquí que debemos indagar, es en esta dirección que debemos ir.

Dicho esto, está luego el libro *Alpha menor*, donde encontramos otro discurso, no menos interesante, pero un poco diverso, puesto que Aristóteles aquí comienza diciendo: "la filosofía es la ciencia de la verdad" (993 b 20), pero agrega inmediatamente después: "pero conocer la verdad significa conocer las causas" (993 b 23-24), y he aquí, entonces, que vuelve la misma concepción del libro *Alpha mayor*. Luego dice: "las causas son de cuatro géneros y en cada uno de los cuatro géneros debe haber una causa primera" (994 a 1-2), entonces reencontramos la concepción





del libro *Alpha mayor*. Luego, Aristóteles, en el tercer capítulo, dice: "de esta ciencia no se debe pretender la misma exactitud, el mismo rigor, que se pretende de la matemática porque aquí no estamos haciendo matemática, sino física, y el método de la física es menos riguroso que el de la matemática, porque la física tiene que ver con la materia" (995 a 14-16). Así concluye el libro *Alpha menor*, de modo que muchos dicen: ¿pero qué tiene que ver aquí la física? Parecía que debíamos hacer metafísica, es decir, una investigación de las causas primeras. ¿Por qué Aristóteles se preocupa por explicar cuál es el método de la física? Por eso alguien ha dicho que, en realidad, el libro *Alpha menor* no era la introducción a la *Metafísica*, es una introducción a la *Física*. Yo tengo una idea mía al respecto: a mi entender, el libro *Alpha menor* es una introducción a una ciencia que es tanto física como metafísica, es decir, pertenece a un período en el cual Aristóteles no había aún claramente distinguido física y metafísica, sino que buscaba las causas en general, comenzando por la naturaleza, por tanto, comenzando por la física, y, luego, prosiguiendo hasta las causas primeras.

Por eso, probablemente, *Alpha menor* era la introducción a una edición primitiva de la *Metafísica*. De todas maneras, no es un gran problema, está bien también así; dado que la tradición lo ha colocado en ese punto, lo mantenemos, lo leemos y usamos de él sobre todo la doctrina en virtud de la cual, en cada uno de los cuatro géneros de causa, debe haber una causa primera porque no se puede remontar al infinito. He aquí la exclusión del proceso al infinito: ir al infinito significa no encontrar nunca una explicación, es decir, no explicar nada, no hacer ciencia. Es necesario detenerse en algún punto, es decir, es necesario individualizar una causa que sea suficiente para explicar el mundo de la experiencia y que no tenga, a su vez, necesidad de causas ulteriores. Esta doctrina de la imposibilidad de proceder al infinito es, a mi entender, el núcleo filosófico más importante contenido en el libro *Alpha menor* (994 a 1-2).

Hablemos ahora del libro *Beta*. El libro *Beta* es siempre sacrificado y merecería más atención. Este libro comienza diciendo que el método que debemos seguir en esta ciencia es el de formular aporías, es decir, problemas, desarrollar estas aporías en dos direcciones opuestas, es decir, presentar para cada problema dos soluciones opuestas y ver qué consecuencias se derivan de

ellas, ver si son aceptables o si no son aceptables, porque –dice Aristóteles–, haciendo esto, se está en condiciones de conocer mejor qué es lo verdadero y qué es lo falso. Como hacen los jueces, que escuchan tanto las tesis de la acusación como las tesis de la defensa y, a la luz de estas posiciones opuestas, dan su juicio, así tenemos que hacer nosotros. Esto es lo que comúnmente se llama un método de tipo dialéctico.

En los *Tópicos*, que son el tratado sobre la dialéctica, Aristóteles dice que la dialéctica es útil para las ciencias, y, en particular, para encontrar los principios, porque desarrolla desde el inicio el problema en las dos direcciones opuestas (101 a 34- b 4), según lo que luego Cicerón llamará el método *in utramque partem dicere*, discutir en ambas direcciones. Luego, Aristóteles, en la continuación del libro, enumera catorce o quince problemas –hay una pequeña controversia sobre el número– que deberían ser discutidos y resueltos en el resto de la obra. En el libro *Beta*, es decir, en el tercer libro, para cada uno de estos problemas presenta dos soluciones opuestas y se pregunta qué consecuencias derivan de una o de la otra, es decir, pone en marcha el método que podríamos llamar *aporético*, o *diaporético*, o *diaporemático*, términos todos que derivan del griego *aporia*, que quiere decir, justamente, problema. Como veremos, de estos quince problemas, los primeros cuatro conciernen a la naturaleza de la ciencia en cuestión, de la ciencia que estamos buscando, es decir, de la filosofía primera, y los otros conciernen a la naturaleza de los principios, a los caracteres de los principios, a saber: ¿estos principios son realidades sensibles o suprasensibles?, ¿son universales o particulares?, ¿son géneros, o son especies? Una serie de preguntas que Aristóteles se plantea y para cuya solución remite a libros ulteriores, lo que confirma la concepción expuesta en el libro *Alpha mayor* y *Alpha menor*, es decir, que el objeto que estamos investigando, del cual esta ciencia es investigación, son los principios, es decir, las causas primeras.



# Libros Γ, Δ, E - IV, V, VI

Ayer hemos considerado, si bien muy rápidamente, los primeros tres libros de la *Metafísica*, de los cuales he subrayado el carácter introductorio. Pero hemos visto que ya en el primer libro, *Alpha mayor*, Aristóteles propone una definición de la sabiduría, es decir, de la *sophia*, que luego resultará ser la ciencia expuesta en esta obra; una definición según la cual por *sophia*, por sabiduría, se debe entender no solamente una ciencia cualquiera de las causas –todas las ciencias son conocimientos de causas–, sino que la *sophia* es conocimiento de las causas primeras, de los principios y de las causas primeras. Las expresiones "principios" y "causas primeras" son equivalentes, quieren decir la misma cosa, entonces se trata de causas que no dependen de otras causas, de causas que no tienen ninguna causa anterior a ellas. Y, siempre en el mismo libro *Alpha mayor*, Aristóteles menciona una importante distinción, expuesta por él ya en la *Física*, a saber, aquella entre los cuatro diversos tipos, o géneros, de causa: causa material, causa formal, causa eficiente y causa final.

En el libro tercero, Aristóteles presenta una serie de problemas, de aporías, que deberán luego ser resueltas, después de una discusión de las razones a favor y en contra de cada una de las posibles soluciones; deberán ser resueltas en el resto de la obra. El número de las aporías no es claro porque Aristóteles expone dos veces la lista de las mismas, y una vez son quince, otra vez son catorce. La variación concierne a la cuarta, puesto que una vez ella es expuesta como aporía única y otra como compuesta de dos aporías: la cuarta y la quinta. En cualquier caso, las primeras cuatro o cinco aporías, según el cálculo que se quiera hacer, conciernen al objeto de la ciencia en cuestión, y, más precisamente, consisten en preguntarse cómo puede la sabiduría, la ciencia que estamos buscando, ser una ciencia única, teniendo que ocuparse de objetos bastante diversos entre sí, bastante hete-

rogéneos, como son, ante todo, las cuatro causas (996 a 18 - 998 a 19).

Hemos ya dicho ayer que las llamadas cuatro causas son, en realidad, cuatro diversos géneros de causas. Ahora bien, según la teoría aristotélica de la ciencia, que ha sido expuesta en una obra de lógica, a saber, en los *Segundos analíticos* –una obra cuyo entero libro primero es dedicado por Aristóteles a describir cómo debe ser estructurada una ciencia, y el modelo que él tiene presente es el de la geometría, la que nosotros llamamos la geometría euclídea, pero que existía ya en tiempos de Aristóteles–, he aquí que, según esta teoría de la ciencia, cada ciencia debe tener como objeto un único género de cosas, es decir, cosas que pertenecen todas al mismo género. Por ejemplo, la aritmética tiene como objeto los números, que pertenecen al género número; la geometría tiene como objeto las figuras, triángulos, círculos, que pertenecen al género figuras. Cada ciencia versa sobre un único género y demuestra las propiedades de los objetos que pertenecen a ese género, basándose sobre principios propios de ese género, que valen para ese género y no para otros. Cada ciencia se sirve también de principios comunes –veremos cuáles son los principios comunes–, pero, además de los principios comunes, debe disponer de principios propios, esto es, pertenecientes exclusivamente al género de objetos del cual se ocupa. Entonces, las ciencias, según esta teoría, son, por definición, siempre ciencias particulares, distintas una de la otra, autónomas una de la otra, cada una dotada de principios propios y, según Aristóteles, ésta es la condición para poder hacer auténticas demostraciones. Las demostraciones consisten en partir de principios propios de una única ciencia y en deducir de ellos, a través de silogismos, las propiedades de los objetos sobre los cuales la ciencia versa. Por ejemplo, una demostración famosa en el campo de la geometría es la demostración de que todo triángulo tiene la suma de sus ángulos internos igual a dos rectos. Pues bien, esta demostración se hace partiendo de la definición de triángulo, de la definición de rectas paralelas, de una serie de principios que son propios de la geometría. Para que una demostración sea válida, es decir, para que sea una auténtica demostración, ella no debe pasar de un género a otro, es decir, no debe incluir en la concatenación de sus proposiciones ninguna proposición que concierna a un género de objetos diverso de aquel sobre el que versa la demostración. Entonces, a fin de que





las ciencias puedan ser verdaderas ciencias, es decir, ciencias demostrativas, ellas deben versar sobre un único género de objetos.

A la luz de esta teoría, ¿la sabiduría, la *sophia*, teniendo que ocuparse de todos los géneros de causas, que son diversos entre sí, cómo puede ser una única ciencia? Estos géneros de causas, dice Aristóteles, no son contrarios entre sí (996 a 18-21). Los contrarios, siempre según la lógica de Aristóteles, pertenecen a un mismo género, entonces son objeto de una misma ciencia; por ejemplo, la medicina tiene como objeto la enfermedad y también la salud, que son contrarias entre sí, pero entran en el mismo género. Ahora bien, ¿cómo puede la sabiduría investigar todas las causas primeras, si éstas pertenecen a géneros tan diversos uno del otro, si no son tampoco contrarias una respecto de la otra, si incluso, afirma Aristóteles, hay algunos objetos que no tienen todas estas causas? Por ejemplo, los entes inmóviles no tienen todos los géneros de causas (996 a 21-23). Cuando Aristóteles habla de entes inmóviles, en general piensa en los números, en las figuras geométricas, es decir, en los objetos de la matemática, que son inmóviles en el sentido de que lo que se afirma a propósito de ellos no cambia en el tiempo. Cuando yo formulo el teorema que he mencionado antes: "la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos", esta verdad vale siempre, puesto que las propiedades del triángulo no cambian. Ahora, para entes de este género, por ejemplo, no tiene sentido buscar la causa final o la causa eficiente; la causa eficiente es la causa del movimiento, pero cuando tenemos que vérnoslas con entes inmóviles, no hay movimiento y, entonces, no hay necesidad de causa eficiente, y tampoco hay un fin, puesto que el fin es el término hacia el cual tiende el movimiento, hacia el cual tiende el proceso. Ésta es una auténtica dificultad, una auténtica aporía.

Además, según Aristóteles, la *sophia* debería ocuparse de las causas, no sólo en sentido físico, sino también de los principios comunes a todas las demostraciones (996 b 26-31). Veremos que ellos son el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido. Éstos no son objetos, no son entes, sino que son leyes, reglas que valen para todos los entes. ¿Cómo puede la *sophia* ocuparse de éstos y también de los entes naturales de los cuales, por ejemplo, se buscan las causas primeras?

Además, entre los entes mismos, como veremos mejor más adelante, algunos son sustancias, otros son accidentes, es de-

cir, atributos de las sustancias. ¿Cómo puede una misma ciencia ocuparse tanto de las sustancias cuanto de sus accidentes, cuando se trata de géneros de cosas diversas entre sí? (997 a 25-30). ¿Y cómo puede ocuparse de todas las sustancias, si también de las sustancias hay géneros diversos, es decir, si hay diversos géneros de sustancias? (997 a 34 - b 3). Aquí están, éstos son, los primeros problemas que son propuestos en el libro tercero, en el libro *Beta*, y que es necesario resolver para garantizar a la ciencia que estamos buscando una unidad, sin la cual ella no puede existir, no puede ser una única ciencia. Y si ella no es una única ciencia, en lugar de ella deberá haber ciencias diversas, pero, entonces, es inútil hablar de sabiduría, hablar de la filosofía primera.

Éstas son las primeras cuatro o cinco aporías del libro *Beta*; luego, en el mismo libro, hay otras diez, u once, que, en cambio, conciernen precisamente a la naturaleza de los principios, es decir, a la naturaleza de las causas primeras. Pero, antes de afrontar estas últimas, es necesario, para Aristóteles, encontrar una solución a las primeras, y la solución de las primeras aporías se encuentra en el libro *Gamma*, es decir, aquel que para nosotros es el libro cuarto y que está claramente conectado con *Beta*, puesto que responde a las preguntas formuladas en *Beta*, a las primeras cuatro o cinco preguntas, problemas, aporías, formuladas en *Beta*. Esto ha de tenerse presente porque existe, en la tradición del aristotelismo, la tendencia a leer el libro *Gamma* como si éste fuese el inicio de la *Metafísica* de Aristóteles, olvidando que el libro *Gamma* es una respuesta a problemas formulados en los libros precedentes, y que, entonces, también el significado de las doctrinas que éste presenta debe ser considerado en este contexto.

Incluso entre los intérpretes modernos existe esta tendencia. Por ejemplo, uno de los más grandes filósofos del siglo XX, que ha dedicado una atención enorme y constante a la *Metafísica* de Aristóteles, ha sido Martin Heidegger. Vayan ustedes a mirar todos los pasajes, todas las páginas, en las cuales Heiddeger habla de la *Metafísica* de Aristóteles; vayan en particular a ver un curso dictado por Heidegger en la Universidad de Marburgo en 1926, intitulado *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, que ha sido publicado y del cual hay también una traducción italiana. En este curso, el capítulo sobre Aristóteles comienza, ante todo, con una exposición de la *Metafísica*, y ya ésta es una cosa





extraña porque la *Metafísica* no es la primera de las obras de Aristóteles y su mismo nombre, como hemos visto ayer, indica que ella viene después de las obras de física; entonces, se trata de algo forzado. Pero luego, al exponer la *Metafísica*, Heidegger comienza inmediatamente con el libro *Gamma*. El libro *Gamma*, como todos sabemos, tiene un exordio famoso, tan famoso como el del libro *Alpha*, en el que nos hemos detenido ayer. El libro *Gamma* –leo la traducción de Reale– comienza diciendo, como todos saben: "Hay una ciencia que considera el ser en cuanto ser y las propiedades que le corresponden en cuanto tal (1003 a 20-21)". Ahora bien, si nosotros comenzamos la lectura por este libro, parece que aquí Aristóteles propone su definición de la sabiduría, de la *sophia*, de la filosofía primera, es decir, que la concibe fundamentalmente como ciencia del ser.

Este inicio, en cambio, debe ser leído como la propuesta de una solución a las aporías del libro *Beta*. Veamos qué significa esta declaración: "hay una ciencia, etc.". Ante todo, Aristóteles afirma que esta ciencia existe; existe la *sophia*, existe la filosofía primera, esta ciencia que luego él llamará la filosofía primera y es, sin embargo, una ciencia un tanto especial –Aristóteles dice *epistême tis*, sería necesario traducir "una cierta ciencia", "una suerte de ciencia", es decir, es una ciencia diversa de todas las otras. Ésta "considera" el ser en cuanto ser. El término usado por Aristóteles es *theôrein*, el verbo *theôrein* es precisamente "hacer la teoría de", es decir, estudiar, explicar. *To on hêi on* literalmente se debería traducir "el ente en cuanto ente" porque *on*, en griego, es el participio presente del verbo *einai* y significa 'lo que es'.

Los filósofos que han venido después de Aristóteles, comenzando por los filósofos medievales, tanto musulmanes como cristianos, han dado mucha importancia a la diferencia entre ente y ser. Y con justa razón –pienso, por ejemplo, en Avicena, pienso en Tomás de Aquino–, puesto que en la óptica de las religiones monoteístas y creacionistas, como son el Cristianismo y el Islam, a la base de la entera concepción de la realidad está el concepto de creación. Ahora bien, la creación consiste esencialmente en causar el ser, por lo tanto es el ser el tema, el objeto que debe ser explicado, y el ser no es el ente, no es ningún ente, sino que es aquello en virtud de lo cual cada ente es, es el acto por el cual cada ente es.

Esta distinción, en Aristóteles, a mi entender, no tiene una

SER Y ENTE

importancia tan grande; ciertamente, Aristóteles conoce la diferencia entre ente y ser. Pero, para Aristóteles, todo ente es tal en cuanto de él se pude predicar el ser, y el ser es siempre el ser de un ente, por lo cual todo lo que se dice de uno se debe también decir del otro, no existe la que Heidegger llamará la "diferencia ontológica" entre ser y ente.

Como, para Heidegger, ésta es una de las verdades más importantes de la filosofía, y quien la descuida cae en el olvido del ser, y, según Heidegger, la metafísica –y, para Heidegger, la única verdadera metafísica es la metafísica de Aristóteles, el modelo de metafísica es la metafísica de Aristóteles– sería caracterizada por el olvido de la diferencia ontológica, es decir, de la diferencia entre ente y ser, por esto se hace necesario lo que Heidegger llama la superación –*Überwindung*– de la metafísica, porque es necesario recuperar la diferencia entre ser y ente, que ha sido olvidada por la metafísica. Ahora bien, desde un punto de vista histórico, en un cierto sentido, se debe reconocer que Heidegger tiene razón, puesto que en Aristóteles, ciertamente, existe la conciencia de la diferencia entre ser y ente, pero no es éste, para él, el asunto más importante. El asunto importante para Aristóteles, como veremos pronto, es encontrar las causas primeras del ente o del ser, no tanto tematizar la diferencia entre ente y ser.

OLVIDO DEL SER

Aristóteles, por ejemplo, dice del ente y del ser muchas veces las mismas cosas. Hay una famosa afirmación, que encontraremos pronto y que recurre continuamente en todas sus obras, y es que "el ente se dice en muchos sentidos" –*to de on legetai men pollakhôs* (1003 a 33). Pues bien, en la mayor parte de los casos, ella es referida al ente, pero hay algunos casos en los que Aristóteles dice: "el ser se dice en muchos sentidos" y usa el verbo en infinitivo –*to einai pollakhôs legetai* (1019 a 5; 1077 b 17)–, y hasta hay un pasaje en el que él aplica esta afirmación a la cópula "es", *estin*, "el *estin* se dice en muchos sentidos" (1042 b 25-26). Entonces, para Aristóteles, *on*, *einai*, *estin*, es decir, "ente", "ser", "es", son modos diversos del mismo verbo "ser", que presenta siempre las mismas características. A este respecto, es bastante indiferente traducir, como traduce Reale, "hay una ciencia que considera el ser en cuanto ser", o bien literalmente, como se debería traducir, "hay una ciencia que considera el ente en cuanto ente", porque aquello sobre lo que Aristóteles fija su atención no es aquí la diferencia entre ser y ente, sino que es el hecho de que





el objeto de esta ciencia es el ente, o sea, cualquier ente, todo lo que es, podríamos decir la totalidad del ente, pero considerada en cuanto ente, o sea, en lo que ella es por sí, en los caracteres, en los aspectos que le pertenecen, en las propiedades que le corresponden, en cuanto justamente es ente. En efecto, Aristóteles explica inmediatamente qué quiere decir, y dice: "ella –esta ciencia– no se identifica con ninguna de las ciencias particulares: en efecto, ninguna de las otras ciencias considera el ente en cuanto ente universalmente, sino que, después de haber delimitado una parte de él, cada una estudia las características de esta parte. Así hacen, por ejemplo, las matemáticas" (1003 a 21-26).

Todas las ciencias tienen por objeto el ente, porque cualquier objeto que nosotros consideremos, en cuanto es, es un ente; entonces, por ejemplo, las matemáticas, la aritmética y la geometría, estudian, respectivamente, los números y la figuras, pero los números y las figuras son entes, entonces también ellas estudian entes; pero la aritmética estudia sus entes en cuanto son números, es decir, estudia las propiedades que pertenecen a estos entes por el hecho de ser números, y la geometría estudia sus entes en cuanto son figuras, entonces cada una de estas ciencias considera un aspecto particular del ente. En cambio, la ciencia de la que nosotros estamos hablando considera el ente no en un aspecto suyo particular, sino en todo lo que le pertenece en cuanto él es ente, es decir, en lo que le pertenece por sí. Aristóteles lo dice inmediatamente: "y las propiedades que le competen en cuanto tal" (1003 a 20-21). Con "en cuanto tal" Reale traduce la expresión griega *kath'auto*, que es vertida normalmente en latín con *per se*, y en italiano con *per sé* (en castellano, *por sí*), entonces indica, justamente, lo que pertenece al ente por sí mismo, o sea, por el hecho de ser ente; por lo tanto, aquí "en cuanto ente" equivale a "por sí".

Ahora bien, con esta fórmula Aristóteles resuelve, ante todo, la primera de las aporías expuestas en el libro *Beta*. ¿Por qué? Porque, después de haber dicho que existe esta ciencia, la cual se distingue de las ciencias particulares porque considera el ente en cuanto ente, él continúa y concluye el primer capítulo del libro *Gamma* diciendo: "Pues bien, puesto que investigamos las causas y los principios supremos" –he aquí la referencia al libro *Alpha mayor*, donde se había dicho que la *sophia* investiga los principios y las causas primeras–, "es evidente que éstos deben ser

causas y principios de una realidad que es por sí" (1003 a 26-28). Por lo tanto, los principios y las causas primeras, puesto que son causas que no dependen de otras causas, son causas primeras, deben explicar aquello de lo cual son causas en lo que aquello es por sí mismo, no en sus aspectos accidentales o que cada vez se agregan casualmente, sino en lo que aquello es por sí, es decir, deben ser causas del ente en cuanto ente. En efecto, Aristóteles concluye diciendo: "Si, por lo tanto, también aquellos que investigaban los elementos de los seres [es decir, los físicos, los primeros filósofos], investigaban estos primeros principios supremos, necesariamente aquellos elementos no eran elementos del ser accidental, sino del ser en cuanto ser. Por lo tanto, también nosotros debemos investigar las causas primeras del ser en cuanto ser" (1003 a 28-32).

¿Por qué ésta es la respuesta a la primera aporía? Muchos estudiosos concuerdan en ver en este pasaje la solución de la primera aporía del libro *Beta*, y yo estoy de acuerdo con ellos, pero señalo que no todos están de acuerdo: alguno dice que no está claro dónde está la solución de la primera aporía del libro *Beta*. A mi entender, en cambio, está claro que es aquí. En efecto, la aporía preguntaba: ¿compete a una ciencia, a una sola ciencia, a una única ciencia, estudiar todos los géneros de causas, por más que ellos sean géneros diversos entre sí? La respuesta es: sí. ¿Por qué? Porque las causas primeras son todas causas del ser o del ente considerado en cuanto ente. En suma, esta consideración del ente en cuanto ente, y esta referencia de las causas primeras al ente en cuanto ente, confieren unidad a las causas primeras; por más que ellas pertenezcan a géneros diversos, sin embargo, son todas causas del ser en cuanto ser, del ser por sí.

Esto no quiere decir que el ser sea un género único, y veremos enseguida que no lo es. Aristóteles lo ha ya dicho en el libro *Beta*, en un cierto momento, que el ser y el uno no son un género (998 b 22). Sin embargo, si bien no es un género, el ser tiene causas, que, aunque pertenecientes a géneros diversos, son todas causas del ser por sí, es decir, del ente en cuanto ente, y, de este modo, respetan la condición que en los *Segundos analíticos* ha sido indicada para que haya una ciencia, a saber, la unidad, la homogeneidad de su objeto. Ésta es una homogeneidad un poco especial, porque el objeto no es un género; sin embargo, pudiendo ser considerado por sí y debiendo nosotros investigar las causas que son causas de este objeto considerado por sí, esta pertenencia





por sí –*kath'auto*– al ser, de algún modo une entre sí los cuatro géneros de las causas y hace posible que la ciencia de ellos sea una única ciencia, sea una misma ciencia. Éste es el motivo por el cual Aristóteles introduce el concepto de *on hêi on*, de ente en cuanto ente, para garantizar la unidad de la ciencia en cuestión, es decir, de la metafísica.

Inmediatamente después, Aristóteles plantea por sí solo, espontáneamente, la que parece ser una objeción a esta solución, es decir, justamente, como acabábamos de ver, la condición para que la ciencia sea única es que el objeto entre en un único género, condición que no se aplica al caso del ser. En efecto, Aristóteles continúa comenzando con una adversativa, que habría que verter en las traducciones: *to de on legetai men pollakhôs*; habría que traducir: "*pero* el ente, etc.", "*pero*" porque es una dificultad, es una objeción que nace. Acabamos de decir que debemos investigar las causas primeras del ser en cuanto ser, *pero* el ser o el ente se dice en muchos sentidos, es decir, es intrínsecamente múltiple, quiere decir cosas diversas. El verbo "ser" significa ciertamente alguna cosa, es más, significa muchas cosas, significa cosas diversas entre sí. En otros pasajes, por ejemplo en el libro *Beta*, Aristóteles dice que el ser y el uno no son un género porque no se comportan como se comportan normalmente los géneros (998 b 23-27). Los géneros son los aspectos comunes a una multiplicidad de especies, dicen qué hay en común; por ejemplo, el género animal dice qué hay en común entre el hombre, el caballo, el perro, etc. Pero luego, para decir qué es el hombre, qué es el caballo, qué es el perro, hay que agregar al género la llamada diferencia específica; entonces, hay que decir que el hombre es, por ejemplo, animal racional, mientras que el caballo no lo es; "racional" es aquí la diferencia específica.

Normalmente el género dice sólo lo que hay en común entre muchas especies, no dice qué cosa, en cambio, las distingue una de otra: no dice la diferencia, "animal" no dice también "racional"; yo, para decir qué es el hombre, no basta que diga que es animal, debo agregar que es también racional, y la noción de racional es agregada a la de animal, no está contenida, no es dicha, no es expresada por el término "animal", porque "animal" se dice de todos los animales, tanto de los racionales, como de los no racionales. En cambio, "ser" y "uno", o "ente" y "uno", según Aristóteles, dicen, ciertamente, lo que hay de común entre

todos los entes, y por eso son los predicados más universales, pero dicen también otra cosa. Todo lo que es tiene como su predicado al ente, y todo lo que es uno tiene como su predicado al uno, todo lo que es, es uno, entonces el ente y el uno son los predicados más universales. En el medioevo, la escolástica dirá que son trascendentales, en el sentido de que trascienden cada una de las categorías, van más allá de cada una de las categorías, abarcan toda la realidad.

Pero, observa Aristóteles, además de indicar los aspectos comunes a todos los entes, la noción de ser y de uno indican también las diferencias, porque también las diferencias son ente y son una, cada diferencia es un ente y es también una; por lo tanto, el ser y el uno no se comportan como los géneros, no dicen sólo los aspectos comunes, dicen también las diferencias, dicen todo de todo. Son nociones que no sólo abarcan todos los entes, los comprenden, por así decir, sino que también los compenetran –no sé si logro expresarme con estas metáforas–; el ser dice todo el ser de todos los entes, tanto lo que hay de común entre ellos, como lo que hay de diverso; dice, por tanto, también las diferencias; es algo intrínsecamente –Aristóteles dice "inmediatamente"– diversificado. No es que primeramente el ser sea algo unitario y luego, en un segundo momento, se diversifique; no, él es desde el primer momento, *inmediatamente* –dirá Aristóteles en el libro *Gamma*, *euthus* (1004 a 5)–, es inmediatamente diferenciado. En suma, en el momento en el cual nosotros decimos "ente", nosotros decimos algo que es a la vez universal y también particular, allí donde indica las diferencias entre una realidad y otra. Esto parece constituir un obstáculo para la unidad de la ciencia que se ocupa de él.

Pero, por suerte, esta multiplicidad no está absolutamente privada de unidad, existe algo que une, que unifica, que vincula entre sí los diversos significados del ente, a saber, el hecho de que hay uno de ellos, entre ellos, que es primero con relación a todos los otros (1003 b 5-6). ¿Qué significa "primero"? Condición del ser de todos los otros, condición por la cual se puede decir de los otros que son; entonces, de todos los otros se dice que son en referencia a éste, en referencia al primero. Aristóteles llama a esta situación con una expresión característica, difícil también de traducir: *homônumia pros hen*, homonimia relativa a uno. ¿Qué quiere decir normalmente "homonimia"? La noción es aclarada en otra obra, las *Categorías* (1 a 1-2). La homonimia se da cuando existen cosas diversas que tienen el mismo nombre: *homoion onoma*, nombre igual, nombre idéntico. Cuando existen cosas diversas que tienen el mismo nombre, estamos en presencia de una homonimia; lo decimos también en las lenguas modernas, dos personas pueden ser homónimas si tienen el mismo nombre, pero son personas diversas.





Y bien, esta homonimia, para Aristóteles, puede ser total o, como él dice en otra parte, casual, cuando las cosas diversas entre sí tienen en común sólo el nombre y nada más. En tal caso, el hecho de tener en común el nombre es verdaderamente una casualidad, entre ellas no hay ninguna otra relación, se trata de pura y simple homonimia. No es ésta la situación que se verifica en el caso del ser, puesto que bajo el nombre "ser" tenemos, ciertamente, realidades diversas, entes diversos entre sí, no reductibles a un único género; sin embargo, ellos no tienen en común sólo el nombre, el nombre de entes, sino que tienen en común también el hecho de que se refieren todos a uno de ellos, que es el primero. Este primero entre los entes, según Aristóteles, es aquel que él llama *ousia*. Nosotros frecuentemente traducimos *ousia* por "sustancia"; alguno querría traducirlo por "esencia"; algún otro por "entidad"; otros, de otros modos que ahora no recuerdo. En suma, han inventado las traducciones más diversas. Desde el punto de vista gramatical, *ousia* es el sustantivo abstracto que deriva del participio femenino del verbo "ser": *ôn*, *ousa*, *on*. De *ousa* viene *ousia*, que ya era un término usado por Platón para indicar lo que es en sentido fuerte, permanente, estable. Para Platón, *ousia* eran las Ideas, el mundo de las Ideas era la verdadera *ousia*, es decir, el verdadero ser, el ser en el pleno sentido. Platón la llamaba también, me parece, *pantelôs on* (*República* V, 447 a; *Sofista* 248 e), lo que es en sentido pleno.

Aristóteles usa la palabra *ousia* para indicar el primero de los significados del ser, es decir, aquel género de entes que son en sentido fuerte y en virtud de los cuales son también los otros. Los otros no son en sentido fuerte, no son *ousia*, sino que están todos en relación con la *ousia*, puesto que son cualidades de la *ousia*, son procesos de la *ousia*, son accidentes de la *ousia*, es decir, son en cuanto tienen alguna relación con la *ousia*, son aquellas que nosotros llamamos las categorías diversas de la sustancia: cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, hacer, tener, padecer, etc. Aristóteles, en alguna obra, indica diez de ellas, en alguna otra,

indica ocho, en alguna otra, indica seis, pero no tiene importancia el número, lo importante es que con esta clasificación nosotros comprendemos cualquier ente y clasificamos todos los entes en géneros que son diversos entre sí; no son especies de un género único, pero, sin embargo, están vinculados entre sí por la común referencia a la *ousia*, la cual, por tanto, viene a ser el género primero.

Este vínculo, según Aristóteles, es condición suficiente para asegurar y garantizar la unidad de la ciencia del ser. Entonces, la ciencia en cuestión es diversa de todas las otras ciencias porque las otras se ocupan de un solo género, ésta se ocupa de una pluralidad de géneros, pero vinculados entre sí por esta relación, por esta homonimia relativa, por lo cual, siendo la *ousia* el primero de los sentidos del ser, para buscar las causas primeras del ser en cuanto ser, habrá, ante todo, que buscar las causas primeras de la *ousia* (1003 b 12-19).

La definición de la ciencia de las causas primeras como ciencia del ser en cuanto ser, presentada por Aristóteles al inicio del libro *Gamma*, y la consiguiente afirmación de la unidad del ser, fundada sobre la homonimia relativa, han inducido a muchos filósofos, tanto modernos como contemporáneos, a decir que con la metafísica de Aristóteles nace la llamada ontología, es decir, la ciencia del ente, del ser. Esto es verdad, pero no es, a mi entender, toda la verdad. En efecto, cuando se insiste demasiado en decir que la metafísica de Aristóteles es una ontología, se descuida el hecho de que del ser a Aristóteles le interesan esencialmente y fundamentalmente las causas primeras.

Es verdad que Aristóteles introduce el concepto del ser en cuanto ser y esto unifica y, entonces, hace posible la ciencia en cuestión, pero, una vez introducido este concepto, la investigación debe aún llevarse a cabo, estamos apenas en el inicio. Ésta es la condición de posibilidad de la investigación; Kant diría que es una condición trascendental, la cual hace posible la ciencia, pero no es aún la ciencia. Veremos cómo se desarrolla, después de esta condición, la investigación de las causas primeras. El mismo concepto de ser en cuanto ser, incluso, permite a Aristóteles resolver las cuatro o cinco primeras aporías, puesto que en el ser en cuanto ser están comprendidas tanto la *ousia* como las otras categorías, y, entonces, a la pregunta: ¿es la misma la ciencia que estudia la sustancia y también las otras categorías?, la respuesta es positiva,





puesto que todas las categorías entran en el ser en cuanto ser. Además, al ser en cuanto ser se aplican los principios de todas las demostraciones: el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido, entonces compete a esta ciencia estudiar también los principios de las demostraciones. En suma, gracias a este concepto, Aristóteles resuelve las primeras aporías, es decir, las de tipo, por así decirlo, metodológico o epistemológico, que conciernen a la posibilidad de la ciencia en cuestión.

Naturalmente, hablando de estas aporías, se tocan temas y problemas de extremo interés desde el punto de vista filosófico. Acabo de mencionar los principios comunes a todas las demostraciones, es decir, el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido. El resto del libro *Gamma*, desde el capítulo tercero hasta el capítulo octavo, está enteramente dedicado a la formulación y a la discusión de estos dos principios. Ellos constituyen indudablemente el momento ontológico, la parte ontológica de la ciencia en cuestión. No podemos evitar mencionar, al menos, la formulación más famosa del principio de no contradicción, contenida justamente en el capítulo tres del libro *Gamma*. "Es imposible –dice Aristóteles– que al mismo objeto, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, pertenezca y no pertenezca una determinada propiedad" (1005 b 19-20).

También aquí se han producido muchas confusiones; se ha dicho que éste es el principio de identidad o se ha querido atribuir a Aristóteles el llamado principio de identidad. Ya en el medioevo, en la escuela escotista, se había delineado una primera formulación del principio de identidad, en la forma *ens est ens*; sea de ello lo que fuere, el principio de identidad en la filosofía moderna, a partir de Leibniz, es formulado como "A es A" o por medio de los símbolos algebraicos A=A. En Aristóteles, este principio no está. El principio de no contradicción no concierne a un solo objeto, sino que concierne al pertenecer y no pertenecer de un predicado a un objeto, entonces, si no queremos formularlo con símbolos, no basta decir "A es A", es necesario decir: es imposible que A sea, simultáneamente y bajo el mismo aspecto, B y también no-B. Lo que el principio declara como imposible es la simultánea determinación de un mismo sujeto por medio de dos predicados opuestos. Entonces, el principio concierne no a la identidad del sujeto consigo mismo, sino a la posesión por parte de un sujeto de un cierto número de determinaciones, las cuales no

pueden, simultáneamente, pertenecerle y no pertenecerle; pueden pertenecerle sólo en momentos diversos o bajo aspectos diversos. Esto ha de decirse porque la famosa crítica que Hegel hará a este principio, y a través de tal crítica podrá crear una nueva lógica, no se justifica en relación con Aristóteles, se justifica en relación con la formulación moderna del principio de identidad.

Si el principio fundamental de toda la lógica y de toda la ontología es el principio de identidad, el cual afirma simplemente que A es A, es decir, un ente es ese ente, Hegel tiene perfectamente razón en decir que éste es una tautología vacía, es decir, que no hace conocer nada del ente en cuestión. Cuando nosotros decimos "el árbol es el árbol" –Hegel luego toma también como ejemplo: "Dios es Dios"–, decir "el árbol es el árbol", o "Dios es Dios", no nos hace conocer nada ni del árbol ni de Dios. Pero no era éste el principio formulado por Aristóteles. Aristóteles no se limitaba a repetir la misma cosa, es decir, a enunciar una tautología. Él reconocía que a cada sujeto, a cada ente, pertenece una pluralidad, una variedad de determinaciones. Yo no digo sólo que A es A, sino que debo decir que A es B, A es C, A es D, y muchas otras cosas, entonces puedo determinar el objeto A de muchos modos. La única condición que me es impuesta por el principio de no contradicción es que estas determinaciones no pertenezcan, simultáneamente a sus opuestos, al mismo sujeto, lo que daría lugar a una contradicción. Si yo dijese que A es, simultáneamente y bajo el mismo aspecto, B y no-B, ésta sería una contradicción. Ahora bien, en la realidad, según Aristóteles, no hay lugar para la contradicción, por eso un discurso que caiga en contradicción es un discurso falso, vale decir, no conforme con la realidad, que no me dice, que no me fotografía la realidad, porque en la realidad las contradicciones no son posibles.

En el libro *Gamma*, Aristóteles dice que éste es un principio. ¿Qué es un principio? Algo primero, algo que no deriva de otra cosa y, por tanto, no puede ser demostrado; es la condición de todas las demostraciones, pero no puede ser demostrado. Se puede discutir sobre este principio, si alguien pretende negarlo. Entonces –dice Aristóteles–, si alguien pretende negarlo, se puede mostrar que tal negación, en realidad, no llega tampoco a constituirse porque, para poder negar el principio de no contradicción, es necesario hablar, es necesario decir algo que tenga un significado; si uno no habla, o bien dice algo carente de significado, es





como si fuese –dice Aristóteles– una planta, y con las plantas no hay discusión, no hay necesidad de discutir. Si, en cambio, uno dice que quiere discutir, debe decir algo, algo que tenga su significado. Pero, en el preciso momento en el que lo que él dice tiene ese cierto significado, él no niega, sino que afirma el principio de no contradicción porque dice que eso tiene ese significado y no su opuesto. Entonces, incluso quien niega el principio de no contradicción, en realidad, cree negarlo, quiere negarlo, pero lo afirma. Ésta –dice Aristóteles– no es una demostración, o bien es una demostración *sui generis*, y la llama "demostración por refutación" (1006 a 11-28). Es una defensa, es una refutación de las negaciones.

También sobre esto se ha desencadenado una controversia interminable; les he ya señalado la crítica de Hegel, que, a mi entender, no da en el blanco porque se refiere a un principio diverso del formulado por Aristóteles. Pero hay un gran lógico moderno del siglo XX, el polaco Jan Łukasiewicz, que sobre esto ha escrito un libro. El libro lo ha escrito en polaco y, entonces, pocos lo han leído; luego lo ha hecho traducir al alemán, entonces muchos lo han leído; en fin, lo ha resumido en un artículo en alemán, traducido al inglés y al francés. Ahora, finalmente, ha sido traducido también el libro polaco y, entonces, tenemos la posibilidad de conocer todos la crítica de Łukasiewicz –el gran lógico polaco, inventor de la lógica polivalente– al principio de no contradicción. Él dice, en primer lugar, que el principio de no contradicción no es un verdadero principio porque aun antes de él está el principio de identidad. Ahora bien, se puede decir, ciertamente, que el principio de identidad está antes, pero es un principio estéril, inútil. Luego Łukasiewicz dice: lo que hace Aristóteles no es una verdadera demostración; pero esto lo sabemos, el mismo Aristóteles dice que no es posible demostrar el principio de no contradicción porque un principio no es demostrable. Habría para hablar largo y tendido sobre el libro de Łukasiewicz; algo he intentado hacer en un artículo mío. Pero, en suma, tampoco las críticas de Łukasiewicz destruyen este gran discurso que Aristóteles hace en el libro *Gamma* en defensa tanto del principio de no contradicción como del llamado principio del tercero excluido.

¿Qué quiere decir principio del tercero excluido? Quiere decir que, cuando hay una afirmación y una negación, cuando

se afirma un cierto predicado de un cierto sujeto o se niega ese mismo predicado de ese mismo sujeto, estas dos proposiciones agotan toda posibilidad, no admiten una tercera vía, una tercera posibilidad (1011 b 23-24). Y, según el principio del tercero excluido, de las dos proposiciones en cuestión, una es verdadera y la otra es falsa. Atención, el principio no dice cuál de las dos es verdadera y cuál es falsa, dice sólo que necesariamente una de las dos es verdadera y la otra es falsa, y luego se deberá intentar establecer cuál es la verdadera, o cuál es la falsa. Pero, si se descubre cuál es la falsa, basta negarla y se obtiene la verdadera.

Esto por lo que respecta al libro *Gamma*, pero nosotros cada día debemos hablar al menos de tres libros de la *Metafísica* de Aristóteles, entonces déjenme decir algo también sobre el libro *Delta*, que sería el quinto, y sobre el libro *Épsilon*, que sería el sexto.

*Delta* es un libro en sí, no es sino un diccionario de los términos que se usan. Habitualmente se dice que se usan cuando se hace filosofía, cuando se habla de filosofía, entonces *Delta* es un diccionario filosófico. No es verdad exactamente, puesto que algunos de estos términos no tienen un particular significado para la filosofía; por ejemplo, está el término "mutilado". "Mutilado" quiere decir lo que ha sido mutilado, privado de algo; también de este término en el libro *Delta* se discuten los diversos significados (1024 a 11-28).

Probablemente, el libro *Delta* había nacido como un instrumento didáctico, independiente, que era usado en el interior de la escuela de Aristóteles precisamente por tener presentes los diversos significados de los términos que se usaban en las discusiones dialécticas. Uno de los errores que se pueden cometer más a menudo en una discusión, en efecto, es usar un mismo término con significados diversos; entonces no se entiende más nada, entonces nacen los malentendidos, nacen los equívocos. Por lo tanto, es muy importante, cuando se discuten y se usan ciertos términos, tener en claro cuál es el significado de estos términos y, si ellos tienen muchos significados, es importante distinguirlos, tenerlos bien distinguidos y no confundirlos, no superponerlos uno sobre otro. Por eso Aristóteles escribió esta obrita, que presumiblemente al inicio no formaba parte de la *Metafísica*. En efecto, en los catálogos más antiguos de las obras de Aristóteles aparece un título, *peri tôn posachôs legomenôn*, es decir, "a propósito de





las cosas que se dicen en muchos sentidos", que probablemente se refiere a este libro.

Puesto que, sin embargo, en este libro donde se distinguen los significados de una treintena de términos, principio, elemento, causa, naturaleza, ser, uno, sustancia, accidente... está también el término "ser", el término *on*, y puesto que Aristóteles ha dicho en el libro *Gamma* que hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente, los editores han pensado que el lugar más adecuado en el cual colocar este libro era inmediatamente después del libro *Gamma*, y, entonces, éste ha devenido el libro *Delta* de la *Metafísica*. Pero había nacido con otro nombre y con otro carácter, el de ser una obra independiente sobre los múltiples significados de las palabras.

Les he dicho a ustedes ya que entre estos términos está también el término *on*, al cual Aristóteles dedica el capítulo séptimo del libro *Delta* de la *Metafísica*. En este capítulo son distinguidos cuatro significados fundamentales del término *on*. El primero es *to on kata sumbebêkos*, el ente por accidente, es decir, el uso del verbo "ser" que nosotros hacemos cuando queremos simplemente unir entre sí dos cosas que están juntas sólo casualmente (1017 a 8-22).

El segundo es, en cambio, el ser por sí, *to on kath'hauto*, es decir, el uso que nosotros hacemos del verbo "ser" cuando queremos indicar algo que es. Éste, a su vez, se dice en muchos sentidos, que son aquellos de los cuales se había hablado en el libro *Gamma*, es decir, la sustancia y las otras categorías (1017 a 8-22).

Luego está el tercer significado, puesto que nosotros usamos el verbo "ser" muchas veces para decir "es verdad", y decimos "no ser" para decir "es falso" (1017 a 31-35). Naturalmente, continúo pensando en el uso concreto; "es" muchas veces quiere decir "es así", por tanto "es verdad", mientras que "no es" quiere decir "no es así", "es falso que las cosas sean así". Este uso se da también en las lenguas modernas: se usa el ser, por ejemplo, en francés, para decir *n'est-ce pas?* Cuando en francés se dice *n'est-ce pas?*, se quiere decir "¿no es verdad que es así?". O, en inglés, *isn't it?* O bien, en ciertos dialectos de la Italia septentrional, se usa frecuentemente decir *n'è?* "N'é?" no se escribe con la *ene* pegada a la *e*, sino "n'è?", que quiere decir "¿acaso no es así?", por decir "¿no es verdad?". En estos casos, el ser tiene

el sentido de ser verdadero.

En fin, cuarto significado, el ser puede significar ser en potencia o ser en acto; por ejemplo –dice Aristóteles–, en un trozo de mármol puedo decir que está Hermes, que el dios Hermes está en el trozo de mármol, pero está en potencia, antes de que el trozo de mármol sea esculpido; cuando, luego, llega el escultor y hace la estatua, entonces Hermes está en acto (1017 a 35 - b 9). Para los griegos, habitualmente, los dioses eran las estatuas de los dioses.

Estos cuatro significados han sido retomados en el siglo XIX por un gran filósofo alemán, hoy revalorado, Franz Brentano, quien ha escrito un libro, que además es su disertación de doctorado, sobre los múltiples significados del ser en Aristóteles. Un magnífico libro, en el cual Brentano pone en el centro del tratamiento estos cuatro significados del verbo "ser", tal como Aristóteles los distingue en el libro *Delta* de la *Metafísica*. Brentano era un filósofo cristiano, católico, era oriundo de la Renania, llegó luego a ser también sacerdote. Ha dejado la Iglesia católica cuando el Concilio Vaticano I ha decretado la infalibilidad del Sumo Pontífice. Brentano no ha aceptado este dogma y, junto con otros católicos alemanes, ha dado vida a una suerte de apostasía, la llamada, aún hoy, de los "viejos católicos", es decir, católicos preconciliares, no respecto del Concilio Vaticano II, sino del Concilio Vaticano I. En suma, ha permanecido fundamentalmente católico, y, como tal, sustancialmente de formación escolástica, de formación tomista. En efecto, su gran preocupación era reivindicar contra el idealismo una visión filosófica de tipo realista. Por eso ha retomado la teoría escolástica de la intencionalidad del conocer. Conocer –según esta teoría– significa siempre referirse a algo otro. Entonces, no existe el conocer y basta, el conocer como tal, el pensamiento como tal. Brentano polemiza contra el idealismo que absolutiza el pensamiento. El pensamiento, en cualquier caso, es el pensamiento de algo, es siempre pensamiento del ser, es decir, es intencional, "se dirige a", vale decir, se refiere, indica, alude a un ente. Por lo tanto, Brentano reivindica contra el idealismo la centralidad del ser, por lo que también su interpretación de Aristóteles está de algún modo guiada, dominada, por esta preocupación filosófica de reivindicar, contra la filosofía idealista, la centralidad del ser. Por eso Brentano, a mi juicio, enfatiza de manera incluso excesiva la importancia de este capítulo séptimo del libro *Delta* de la *Metafísica*, el cual –no hay que olvidarlo– es





solamente uno de los treinta capítulos en los que se trata de los significados de muchísimos otros términos, y, por tanto, no es que el ser tenga una posición privilegiada o de primer plano; él es uno de los tantos términos de los que es necesario distinguir los significados.

Otro tanto se debe decir de todos los términos tratados en el libro *Delta*: principio, elemento, causa –a propósito de causa se hace referencia a la distinción hecha en la *Física* entre los cuatro géneros de causa–, uno, sustancia, accidente, falso... en suma, términos que se usan en las discusiones y de los cuales el libro *Delta* distingue los diversos significados. Pienso que esto puede bastar para caracterizar el libro *Delta*, que, por tanto, constituye, en cierto sentido, un paréntesis, algo que ha sido insertado posteriormente y que interrumpe la continuidad del discurso hecho por Aristóteles, que, después de *Gamma*, se desarrolla en el libro *Épsilon*.

La verdadera continuación del libro *Gamma* es *Épsilon*, es decir, el libro sexto. En efecto, el libro sexto comienza exactamente como *Gamma*. Si tienen a mano una traducción de la *Metafísica*, tomen el inicio del libro *Épsilon*, donde Aristóteles escribe: "Objeto de nuestra investigación son los principios y las causas de los seres, entendidos justamente en cuanto seres" (1025 b 1). Como él había dicho en *Gamma* 1, estamos buscando los principios y las causas, las causas primeras; antes había dicho del ente en cuanto ente, ahora, aquí, usa el plural, pero es lo mismo, aquí dice *tôn ontôn heî onta*, es decir, de los entes en cuanto son entes, es decir, considerados por sí. Y luego continúa: "En efecto, hay una causa de la salud y del bienestar; hay causas, principios y elementos también de los objetos matemáticos y, en general, toda ciencia que se funda sobre el razonamiento y que en alguna medida hace uso del razonamiento trata de causas y principios más o menos exactos. Sin embargo, todas estas ciencias están limitadas a un determinado sector y género del ser y desarrollan su indagación en torno a éste, pero no en torno al ser considerado en sentido absoluto y en cuanto ser" (1025 b 2-10). Es la diferencia entre la filosofía primera y las ciencias particulares, que hemos ya encontrado en el libro *Gamma*.

Siempre en el primer capítulo de *Épsilon*, que es interesantísimo, Aristóteles luego hace otra distinción –ahora no podemos leerlo y comentarlo todo, se los resumo–, y establece otra diferen-

cia entre la filosofía primera y las ciencias particulares, porque dice, por ejemplo, que la ciencias particulares no se ocupan, no discuten, ni de la existencia ni de la esencia de sus objetos. Por ejemplo, el matemático no pone en discusión que existan números, y da una definición de los números, o la geometría da una definición, no sé, de la línea, del punto, del triángulo, y del círculo, y estas definiciones no son el resultado de una investigación, son puestas como principios. Aristóteles dice que algunas ciencias hacen esto partiendo de la experiencia, por inducción, y probablemente se refiera a la física; otras lo hacen asumiendo los principios como hipótesis, y ciertamente se refiere a las matemáticas. Pero estas ciencias particulares no llevan a cabo una indagación, una investigación sobre sus principios. La existencia y la esencia de sus objetos son principios de las ciencias particulares, que no son puestos en discusión, que no constituyen objeto de una investigación. En cambio, la filosofía primera, en cuanto ciencia del ser en cuanto ser, o del ente en cuanto ente, no asume principios; es decir, no asume como principios ni la existencia ni la esencia de los entes, sino que los indaga, los hace objeto de una investigación, discute sobre ellos. Hemos visto que incluso del principio de no contradicción se discute en metafísica, mientras que en las otras ciencias se lo usa, se lo aplica, sin discutirlo. La ciencia en cuestión, la filosofía primera, precisamente porque es investigación de las causas primeras, es una investigación que nunca es parcial, nunca es delimitada, sino que es llevada al máximo posible, por lo tanto no asume presupuestos, no asume hipótesis.

Esto, de algún modo, ha sido reconocido también por otros filósofos, por ejemplo, por Hegel; tengan presente el inicio de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, cuando dice: "la filosofía no tiene la ventaja, que tienen las otras ciencias, de poder presuponer el propio objeto y el propio método" (§ 1). Por lo tanto, la filosofía no presupone nada, pone en discusión todo, porque es investigación de las causas primeras; es decir, no se contenta con explicaciones parciales, pretende una explicación total, y, para tener una explicación total, es necesario formular una pregunta total, es decir, una pregunta que pone en discusión todo, y, por tanto, de los objetos de los que ella se ocupa, es decir, de los entes, ella pone en discusión, ante todo, la existencia.

En algunos casos, cuando se trata de los entes sensibles, esta existencia es evidente, porque nosotros la percibimos con los





sentidos. Pero cuando se trata de otros entes, no sensibles, la existencia de éstos debe ser objeto de investigación, debe ser demostrada, no puede ser simplemente admitida, no es un principio. Y así también la esencia, la definición del ente, tanto sensible como no sensible, debe ser investigada. Ésta es algo que la filosofía debe descubrir, debe sacar a la luz, debe aclarar. Ésta es una diferencia fundamental entre la filosofía y las otras ciencias. Siempre en este capítulo primero del libro *Épsilon*, Aristóteles dice que esta filosofía se distingue, además, de la física y de la matemática, es decir, de las que Aristóteles llama ciencias "teoréticas", vale decir, las ciencias que cultivamos por puro amor al saber, teniendo por fin el puro conocimiento, no con fines prácticos, como las ciencias "prácticas", es decir, la ética, la política, ni para producir objetos, como las ciencias "poiéticas" o productivas, sino únicamente para conocer, *theôrein*, conocer la verdad.

Ahora bien, la diferencia entre esta ciencia, la filosofía primera, y la física y la matemática es aclarada aquí, en el libro *Épsilon*. Ésta es muy importante porque, dice Aristóteles: "la física se ocupa de realidades que son separadas" (1026 a 13-14) –aquí "separadas" quiere decir que no existen en otro, sino que existen en sí, por tanto son sustancias, los cuerpos–; "separadas y móviles", es decir, sujetas al movimiento; por lo tanto, el objeto de la física son los cuerpos en movimiento, las realidades sensibles.

La matemática se ocupa de realidades no separadas, pero inmóviles. ¿Qué quiere decir? Los números y las figuras geométricas, según Aristóteles, no son realidades separadas, es decir, no existen en sí, existen en otro. Son precisamente los límites o las medidas de los cuerpos físicos o cuerpos sensibles, es decir, no son sustancias. Sin embargo, ellos son inmóviles –lo habíamos dicho incluso antes– porque no cambian con el pasar del tiempo; las propiedades de un triángulo permanecen inmutables en cualquier momento; el triángulo no es una sustancia, no existe por sí, como pensaba Platón, es la forma de un cuerpo triangular, de un cuerpo físico, pero esa forma posee propiedades que no cambian; entonces, se puede decir que la matemática es la ciencia de realidades no separadas, pero inmóviles.

A esta altura, es espontáneo pensar: ¿y si existieran realidades que sean, al mismo tiempo, separadas y también inmóviles? Noten ustedes, esta noción nace a través de la confrontación entre los objetos de la física y los objetos de la matemática. Aristóteles

dice: "los objetos de la física son separados pero no inmóviles, los de la matemática son no separados pero inmóviles" (1026 a 14-15), entonces probemos combinar entre sí las dos características, separadas y también inmóviles: ¿a quién competerá, a qué ciencia competerá estudiar este género de objetos, este género de realidades, es decir, sustancias existentes en sí pero al mismo tiempo inmóviles?

Pues bien, esto no puede competer a otra ciencia que no sea la filosofía primera porque la filosofía primera pone en cuestión todo, busca las causas primeras de todo, y, entonces, a ella compete, a ella compete constatar la existencia y definir la eventual esencia, en el caso de que existan, de estas realidades separadas e inmóviles. En este punto, Aristóteles dice: "si éstas existen, no pueden ser más que las causas de las cosas divinas que a nosotros se nos manifiestan". El pasaje, si quieren tenerlo presente, es, siempre en el capítulo primero, 1026 a 10; leo la traducción de Reale: "pero si existe algo eterno, inmóvil y separado, es evidente que el conocimiento de ello competerá ciertamente a una ciencia teorética" –es decir, a una ciencia que tiene como fin el puro conocer–, "pero no a la física, porque la física se ocupa de seres en movimiento, y tampoco a la matemática, sino a una ciencia anterior a una y a otra. En efecto, a la física conciernen las realidades separadas pero no inmóviles; a algunas de las ciencias matemáticas conciernen realidades que son inmóviles pero no separadas, sino inmanentes a la materia; en cambio, a la filosofía primera" –he aquí que aparece por primera vez la expresión "filosofía primera" para indicar la que hasta ahora había sido llamada la *sophia* o la ciencia en cuestión–, "en cambio, a la filosofía primera conciernen realidades que son separadas e inmóviles". Y luego agrega: "ahora bien, es necesario que todas las causas sean eternas" –porque las causas primeras, si son las causas de todo, de todo lo que acaece en cualquier tiempo, deberán existir siempre y, entonces, deben ser eternas–, "pero éstas particularmente; en efecto, éstas son las causas de los seres divinos que a nosotros nos son manifiestos" (1026 a 10-18).

Aquí es necesario adentrarse en la mentalidad, en la cultura de la Grecia antigua, que era la cultura de Aristóteles. ¿Cuáles son, para un griego antiguo, los seres divinos que a nosotros nos son manifiestos? Los astros, las estrellas, el sol, la luna, para los griegos, eran divinos. Por lo demás, los nombres los hemos con-





servado también nosotros: Júpiter, Venus, Marte..., hemos incluso mantenido los nombres de los días de la semana dedicados a estos planetas o astros, considerados como divinidades.

Entonces, las causas primeras que nosotros estamos buscando son causas de los seres divinos a nosotros manifiestos; a nosotros manifiestos quiere decir visibles, que nosotros vemos. En efecto, los astros, las estrellas, la luna, el sol, los vemos, entonces ellos son para los griegos divinos, pero también visibles. Si ellos son divinos, con mayor razón lo serán sus causas. Por eso Aristóteles dice: "tres son, por consiguiente, las ramas de la filosofía teorética: la matemática, la física y –luego Reale traduce– la teología" (1026 a 18-19). Esto no es del todo exacto porque, si miran el texto griego, éste no dice ~~theologia~~ sino *theologikê*. *Theologikê* es un adjetivo que presupone el sustantivo "ciencia" o "filosofía" y significa "teológica". Aquí Aristóteles no usa "teología", y existe un motivo: porque, para él, la teología, como hemos visto hablando del primer libro, eran los mitos, narrados por los poetas, sobre los dioses. Existen varios pasajes en Aristóteles en los cuales claramente se dice que la teología y los teólogos se ocupan de los mitos; mientras que aquí no tenemos que vérnoslas con mitos, tenemos que vérnoslas con una ciencia. Y esta ciencia tiene derecho a ser cualificada como teológica porque, como Aristóteles dice inmediatamente: "~~no hay~~ **duda, en efecto**" –saben ustedes que "en efecto" es siempre explicativo– "que si acaso lo divino existe, existe en una realidad de este tipo" (1026 a 19-21); es decir, si son divinos los astros, y si existen causas de los astros que sean separadas e inmóviles, con mayor razón serán éstas divinas.

Ahora bien, si la filosofía primera se ocupa de estas causas, ella es una ciencia que tiene que vérselas con lo divino, y, entonces, es una ciencia que merece ser cualificada como teológica; pero no es la teología, la que hacían los poetas, es una ciencia. ¿Qué quiere decir que... "es también teológica"? ¿Cuál es la diferencia entre decir "es la teología" y "es una ciencia teológica"? La teología se ocupa sólo de lo divino, pero hasta ahora esto ha sido hecho sólo por los poetas y, entonces, ella no es una ciencia. La filosofía primera, en cambio, es teológica porque se ocupa de realidades divinas, pero no es la teología, porque no se ocupa sólo de éstas, porque éstas están entre las causas primeras, forman parte de las causas primeras, pero no son todas las causas prime-

ras. Hemos dicho que las causas primeras son de cuatro tipos; a saber, son la causa material, y veremos aquí, a continuación, que, para Aristóteles, la causa material primera son los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, y, en el caso de los astros, un quinto elemento llamado éter. Luego están las causas primeras formales, que son las esencias de las cosas particulares. Luego están las causas primeras eficientes, y aquí se arriba a los famosos motores inmóviles, que son las causas de los astros y éstos son divinos. Y, en fin, están las causas primeras finales, y de éstas tendríamos que discutir para ver cuáles son verdaderamente. En todo caso, lo divino, las causas de los astros, los motores inmóviles, están entre las causas primeras. Por lo tanto, la ciencia en cuestión no busca sólo los motores inmóviles, busca todas las causas primeras. Por eso, yo creo que es justo redimensionar un poco la interpretación estándar de la *Metafísica* de Aristóteles que dice: o que ella es una ontología, o que es una teología, o incluso que es, como afirma Heidegger, una "onto-teología". Ésta es una visión reductiva, que se justifica desde una óptica de tipo creacionista, como la de la escolástica cristiana y musulmana, y no tiene en cuenta las reales condiciones históricas en las que Aristóteles está razonando.

Para Aristóteles, la definición más adecuada de la filosofía primera es ciencia de las causas primeras, ciencia de los principios. Si tuviésemos que encontrar una palabra castellana, a la ciencia de los principios deberíamos llamarla arqueología, porque, en griego, el principio se dice *arkhê*, pero, sin embargo, la palabra "arqueología" es adoptada para indicar otras cosas, de modo que podríamos llamarla "protología", para decir ciencia de los primeros, y, en todo caso, no hay necesidad de una palabra. Ciertamente, ella es, puede también ser, ontología y, si quieren, incluso teología, pero no se reduce ni a la ontología ni a la teología, sino que es una investigación de las causas primeras y de los principios de todos los entes, y esto además resulta, como veremos, de la continuación de la *Metafísica*.

El libro *Épsilon*, además del primer capítulo, tiene otros tres, en los cuales se trata de los otros significados del ser, es decir, del ser por accidente, para decir que del ser por accidente no hay ciencia (1027 a 19-20), y del ser como verdadero o falso, para decir que éste concierne más al pensamiento que al ser, entonces parecería pertenecer más a la lógica que a la filosofía primera (1027 b 25-27). Mañana abordaremos los libros centrales, es de-





cir, el séptimo, octavo y noveno: *Zeta*, *Eta* y *Theta*, en los cuales, finalmente, se arriba a las causas primeras.

# Libros Z, H, Θ - VII, VIII, IX

Hoy nos disponemos a examinar los libros centrales de la *Metafísica*, es decir, los libros séptimo, octavo y noveno, que, en la enumeración griega, se llaman *Zeta*, *Eta* y *Theta*. Éstos son considerados, por todos los estudiosos, los libros más difíciles, especialmente el libro *Zeta*, es decir, el séptimo; de hecho, a este libro han sido dedicados comentarios muy amplios. Uno de los más famosos es el de Michael Frede y Günter Patzig, publicado en Alemania, pero traducido también al italiano, y otro más reciente es el de Myles Burnyeat, de Cambridge, intitulado *A Map of Metaphysics Zeta*. En este último, se habla de un "mapa" porque el libro *Zeta* es considerado como una especie de gran selva, en la cual es difícil orientarse sin tener un mapa, un plano para la orientación.

En estos libros, podemos decir que Aristóteles, finalmente, se ocupa de la determinación de cuáles son las causas primeras, los principios. Como hemos visto, en el libro *Gamma* se dice que se deben buscar los principios del ente en cuanto ente, pero el ente en cuanto ente tiene muchos significados. El primero de estos significados es la *ousia*, que traducimos convencionalmente por "sustancia", entonces la ciencia en cuestión, es decir, la filosofía primera, debe buscar fundamentalmente los principios, las causas primeras, de las sustancias.

Hay un pasaje del primer capítulo del libro *Zeta* sobre el cual querría llamar la atención de ustedes porque es un pasaje que ha sido siempre malentendido, malinterpretado: el pasaje final del primer capítulo. Pero, ante todo, querría referirme al inicio del libro porque él muestra la conexión entre éste y los libros precedentes. Si tienen a mano una traducción italiana o un texto del libro *Zeta* y miran el inicio, pueden ver que –yo leo la traducción de Reale como en las otras jornadas– Aristóteles dice: "El ser tiene múltiples significados" (1028 a 10). Vean ustedes,

también aquí Reale traduce "el ser", mientras que el texto dice *to on legetai pollakhôs*, "el ente se dice en muchos sentidos", pero en Aristóteles las dos cosas son equivalentes. "El ser tiene múltiples significados, como anteriormente, en el libro dedicado a los significados de los términos, hemos establecido" (1028 a 10-11). Aquí hay una remisión a los libros precedentes, por eso tenemos la prueba de la continuidad de este discurso. "El ser significa, en efecto, por un lado, la esencia y algo determinado" (1028 a 11-12). En griego es *to ti esti kai tode ti*, literalmente "el qué-es", el *to ti esti*, que Reale traduce correctamente "la esencia" porque la esencia de una cosa es la respuesta a la pregunta "¿qué es?". Si yo pregunto, por ejemplo, "¿qué es el hombre?", y se me responde "el hombre es animal racional", entonces, ahí está, "animal racional", esta respuesta es la esencia del hombre.

Pero, además de decir que el primero de estos significados es la esencia, Aristóteles agrega, además, *kai tode ti*. *Tode ti* es una expresión técnica acuñada por Aristóteles, que no era usada en el lenguaje común de la antigua Grecia y que se puede traducir, muy literalmente, "un cierto esto", es decir, algo determinado, muy preciso. Éstas son expresiones con las que Aristóteles indica la *ousia*, la sustancia: es decir, algo que dice qué es una cosa, es su esencia y, al mismo tiempo, es algo determinado, es alguna cosa, es una cosa en sí, no es propiedad de otra cosa, accidente de otra, acción, pasión realizada por otra, es, en suma, una realidad que existe en sí. Y, además –continúa Aristóteles–, por otro lado, los significados del ser son "cualidad, cantidad o cada una de las otras categorías" (1028 a 12-13). Por lo tanto, él alude aquí a la distinción de las diversas categorías hecha ya en el libro *Gamma*, y continúa: "Si bien se dice en muchos sentidos, es, sin embargo, evidente que el primero de los significados del ser es la esencia, que indica la sustancia (*to ti estin, hoper sêmainei tên ousian*)" (1028 a 13-15).

Entonces, una vez más, como ha ya dicho en el libro *Gamma*, Aristóteles dice que estos muchos significados no están privados de conexión, de unidad, porque entre ellos hay uno que es primero y éste es justamente la sustancia, la *ousia*, el ser en sí, el ser en sentido fuerte. "En efecto, cuando preguntamos por la cualidad de una cosa dada, decimos que es buena o mala, pero no que es de tres codos o que es un hombre; en cambio, cuando preguntamos cuál es su esencia, no decimos que es blanca o





caliente o de tres codos, sino que es un hombre o que es un dios" (1028 a 15-18). A propósito de esta última expresión, no piensen ustedes en el Dios de las grandes religiones; para los griegos "un dios" quiere decir uno de los dioses, uno de los múltiples dioses; aquí Aristóteles lo cita como ejemplo, junto con el hombre, de sustancia; una sustancia es un hombre o un dios, mientras que ejemplos de cualidad son bueno o malo, blanco o no blanco, y ejemplos de cantidad son de tres codos, es decir, de tres codos de altura. Nosotros decimos que un hombre, Sócrates, es de tres codos de altura; Sócrates es sustancia, de tres codos de altura es cantidad. "Todas las otras cosas son llamadas seres en cuanto algunas son cantidades del ser en el primer significado, otras, cualidades de éste, otras, afecciones de éste, otras, en fin, alguna otra determinación de este tipo" (1028 a 18-20).

Mientras de la sustancia se dice que es ser por sí –es decir, es ella misma la que realiza de un modo propio, no con referencia a otra cosa, la noción de ser–, en cambio, de la cualidad, de la cantidad, de las otras categorías, se dice que son seres porque pertenecen a la sustancia, son relativas, están relacionadas con, la sustancia. Luego Aristóteles continúa explicando que la sustancia es primera respecto de las otras categorías tanto desde el punto de vista de la noción como desde el punto de vista del conocimiento y desde el punto de vista del tiempo. No podemos detenernos sobre todas estas precisiones, pero tengamos por establecido este primado de la sustancia respecto de las otras categorías.

El pasaje sobre el cual quería llamar la atención de ustedes, porque es frecuentemente malentendido, es el conclusivo, el último período del capítulo que comienza en la línea 1028 b 2. Primeramente leo la traducción que de él da Reale, pero luego debo hacerles ver a ustedes que no es una traducción justa porque no vierte exactamente el pensamiento de Aristóteles, no porque Reale no sea un gran traductor, sino porque casi todos los traductores, a este propósito, en general, no logran expresar lo que quiere decir Aristóteles. He aquí la traducción de Reale: "En verdad, lo que desde los tiempos antiguos, así como ahora y siempre, constituye el eterno objeto de investigación y el eterno problema: 'qué es el ser', equivale a esto: 'qué es la sustancia'" (1028 b 2-4). ¿Por qué la traducción no me satisface? Porque –aquellos de entre ustedes que saben griego pueden controlar en el texto– Aristóteles dice *kai to palai te kai nun*. Saben ustedes que, en griego,

el *te kai* quiere decir "tanto... como", por lo tanto hay que traducir: "tanto antiguamente como hoy". Luego el texto dice *kai aei zêtoumenon kai aei aporoumenon*. Aquí no se debe traducir "eternamente", "es eterno objeto de investigación y eterno problema"; *zêtoumenon* y *aporoumenon* están bien, quieren decir lo que es buscado, que es objeto de problema, que es discutido, pero no eternamente. La palabra *aei*, en griego, quiere decir "siempre" en el sentido de "eternamente", pero quiere decir también "siempre" en el sentido de "cada vez", es decir, en todos los casos que hemos mencionado. Por lo demás, también en nuestro lenguaje actual nosotros usamos a veces la palabra "siempre" para decir, por ejemplo, "todas las veces que se han hecho en Italia las elecciones, *siempre* ha habido una gran afluencia de votantes". Aquí "siempre" quiere decir no eternamente, sino cada vez que se han hecho las elecciones. Entonces, como Aristóteles había dicho "lo que era objeto de investigación tanto antiguamente como también hoy, o sea, siempre", con esta última expresión entiende "en ambos casos", esto es, justamente tanto antiguamente como hoy. ¿Qué es objeto de problema tanto antiguamente como hoy? La pregunta "¿qué es el ser?", *ti to on*, literalmente "¿qué es el ente?". Entonces, él quiere decir que esta pregunta ha sido planteada, en primer lugar, por los antiguos, y los antiguos no pueden ser más que los primeros filósofos. Muchos dicen que se trata de Parménides, puesto que Parménides es aquel que más que los otros ha hablado de ser, pero yo creo que Aristóteles no se refiere sólo a Parménides, sino a todos los primeros filósofos, Tales, Anaximandro, etc., todos los que han sido los primeros en indagar sobre el principio, que se han preguntado cuál es el principio de los entes, de la naturaleza o del ente en general.

Entonces, el problema que se ha planteado desde los orígenes es "¿qué es el ente?" y este mismo problema se ha planteado también hoy, dice Aristóteles, *te kai nun*; "hoy" significa en su tiempo, es decir, presumiblemente en el tiempo de Platón y de Aristóteles, en la Atenas del siglo cuarto, puesto que también Platón y Aristóteles se han preguntado *ti to on*, es decir, "¿qué es el ente?", cuál es la esencia del ente. En suma, aquí Aristóteles no dice que la pregunta *ti to on*, "¿qué es el ente?", es una pregunta eterna, es decir, destinada a durar eternamente. Él quiere decir que es una pregunta que ha sido planteada tanto por los primeros filósofos como por los filósofos contemporáneos, y luego agrega





que esta pregunta *ti to on* equivale a *tis hê ousia*, "¿qué es la sustancia?". Ésta, por tanto, es la conclusión de lo que ha dicho desde el inicio del capítulo: puesto que el ser se dice en muchos sentidos, y puesto que el primero de estos sentidos es la sustancia, es decir, la *ousia*, la cual es primera tanto en cuanto a la noción como en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo, entonces, por consiguiente, la pregunta que los filósofos se han hecho siempre, es decir, tanto antiguamente como hoy, pues bien, esta pregunta no debe ya ser *ti to on*, o sea, "¿qué es el ente?", sino que debe ser, en cambio, formulada como *tis hê ousia*, "¿qué es la sustancia?", porque el primero de los significados del ser es la sustancia y, por tanto, quien quiere descubrir qué es el ser, debe preguntarse, ante todo, qué es la sustancia.

Con esto Aristóteles sustancialmente cierra el discurso sobre el ser en cuanto tal, puesto que hemos visto que el ser se dice en muchos sentidos, que el primero de éstos es la sustancia, por eso el objeto de nuestra indagación, de ahora en más, será la sustancia, será la *ousia*, es decir, no será ya el ser. En cambio, como les he dicho a ustedes, Reale, en su modo de traducir, que dice "el eterno objeto de investigación y el eterno problema", no hace más que seguir una tendencia que se ha impuesto en el estudio de Aristóteles por obra, una vez más, de Heidegger.

Martin Heidegger ha influenciado profundamente la filosofía contemporánea y ha influenciado también la lectura que hoy se hace de Aristóteles. Heidegger ha querido decir que, para Aristóteles, el problema del ser es un problema eterno, es un problema que se vuelve a proponer continuamente y, por lo tanto, de algún modo, según Heidegger, Aristóteles habría preparado el terreno a la filosofía del mismo Heidegger, que está justamente comprometida con la indagación sobre el ser. La cosa más curiosa es que todas las veces en las que Heidegger cita este pasaje –y lo cita frecuentemente, yo creo que algunas decenas de veces en sus obras– lo cita siempre de manera parcial, es decir, omitiendo las últimas palabras, allí donde Aristóteles dice que la pregunta "¿qué es el ser?" equivale, es decir, debe ser sustituida por, reformulada con, la pregunta *tis hê ousia*, "¿qué es la sustancia?". Este último trozo Heidegger lo silencia, puesto que, para él, hay que continuar preguntándose siempre qué es el ser, eternamente. Entonces, él hace decir a Aristóteles exactamente lo contrario de lo que Aristóteles quiere decir, porque Aristóteles quiere decir "hasta ahora he-

primera de Aristóteles, se presenta como ontología, pero luego se determina ulteriormente, en el sentido de que se profundiza y se concentra, como indagación sobre la *ousia*, que podríamos llamar también "ousiología", pero las palabras no tienen importancia, lo importante es entender lo que aquí él quiere decir. Y ¿por qué se pregunta "qué es" –primero qué es el ser, el ente, *ti to on*, y luego qué es la *ousia*–?; porque la pregunta "¿qué es?", según la teoría aristotélica de la ciencia, expuesta en los *Segundos analíticos*, la que yo recordaba ayer, es la pregunta por el principio.

En los *Segundos analíticos*, Aristóteles dice que cada ciencia debe tener un objeto propio, lo que él llama el *genos hupokeimenon*, el "género sujeto" (75 a 42), y de este objeto propio debe poseer los principios, porque, a partir de estos principios, la ciencia podrá demostrar cuáles son las propiedades esenciales del objeto. Ahora bien, los principios propios en los *Segundos analíticos* son la existencia y la esencia del objeto. Por ejemplo, los principios propios de la geometría son la existencia de figuras geométricas y la esencia, es decir, la definición, de tales figuras: la definición de punto, la definición de línea, la definición de triángulo, de círculo, de cuadrado. Si ustedes leen los *Elementos* de Euclides, el primer gran tratado de geometría que se nos ha transmitido, aquel sobre el cual se basa toda la geometría que nosotros llamamos euclídea, y que existía ya en los tiempos de Platón y Aristóteles, porque Euclides ha solamente expuesto una ciencia que ya existía; lean ustedes los *Elementos* de Euclides y vean que comienzan con una serie de definiciones, puesto que las definiciones son los principios propios de la geometría. Nosotros usamos las definiciones de círculo, de rectas paralelas, pero antes aún la definición de línea recta. Éstos son los principios propios de la geometría, sobre los cuales se basa; por lo cual, buscar la definición, buscar la esencia, preguntarse qué es, significa preguntarse por los principios. Entonces, Aristóteles, en el libro *Zeta*, cuando dice que la pregunta "¿qué es el ente?" ha devenido hoy la pregunta "¿qué es la *ousia*?", intenta retomar la investigación de los principios, que ha declarado, en los libros precedentes, que era la tarea fundamental de la filosofía primera. Pero, en esta formulación, *tis hê ousia*, qué es la *ousia*, noten ustedes, el pronombre, *tis*, no es el neutro *ti*, es el femenino que está en concordancia con *ousia*, por lo cual no significa sólo ¿qué es la sustancia?, significa también, hoy podríamos decir, ¿quién





es la sustancia?, ¿cuál es la sustancia? ¿Cuál es la verdadera sustancia? ¿Quién?

En el resto del libro *Zeta*, Aristóteles examina, como se suele decir hoy, una serie de posibles candidatos –disculpen ustedes si usamos un lenguaje deportivo, pero lo usamos todos; es un hábito introducido por los estudiosos ingleses; saben ustedes que a los ingleses les gusta mucho el deporte. Es como si existieran muchos concursantes al título de *ousia*, por lo cual se pregunta: ¿quién es la verdadera *ousia*, quién logra el título de *ousia*? ¿Quién tiene derecho a ser considerado la verdadera *ousia*? Los candidatos son cuatro: en el resto del libro *Zeta*, Aristóteles discute cada uno de estos candidatos para ver cuál de ellos puede ser considerado la verdadera *ousia*, es decir, la *ousia* primera, la *prôtê ousia*, donde el ser "primera" la hace ser principio de las *ousiai*, causa de la *ousia*, porque el principio es siempre causa para Aristóteles. Estos cuatro candidatos son, en primer lugar, el sustrato, *to hupokeimenon*, o sea, la materia de la cual se predican las diversas propiedades; luego, el universal, es decir, el género; luego, la esencia, que luego es la forma; y, en fin, el compuesto de materia y forma.

Veamos, ante todo, el sustrato. El sustrato es el sujeto, lo que subsiste; en griego, se dice *hupokeimenon*, literalmente "lo que está debajo" (1028 b 36-37). La palabra "sujeto" en la filosofía moderna ha asumido el significado de sujeto cognoscente, pero de suyo el sujeto es lo que está arrojado debajo, *sub-jectum*, en latín, lo que está debajo, o sea, lo que deviene, lo que muta en el curso del devenir, lo que pasa de una situación a otra, asumiendo formas diversas.

Pues bien, según Aristóteles, el sustrato, por un cierto aspecto, puede ser considerado sustancia, pero por otro, no. ¿Por qué? Porque, para ser sustancia –Aristóteles lo dice aquí en el tercer capítulo del libro *Zeta*–, una cosa debe tener dos requisitos indispensables: ser separada, *khôriston*, y ser "un esto" (1029 a 27-28). "Separada" quiere decir que existe en sí y no en otro, que para existir no tiene necesidad de ser en otro, sino que existe en sí, separadamente de lo demás; por ejemplo, el color blanco no es separado porque no existe lo blanco por sí solo, existe lo blanco en cuanto existen objetos blancos; entonces, lo blanco se encuentra siempre en otro, es decir, no es separado; en cambio, el hombre es separado, es más, el hombre singular no es propiedad

de otra cosa, no existe en otro, entonces es separado. Ahora bien –dice Aristóteles–, el sujeto, el sustrato, posee esta característica, posee este requisito, entonces es separado, no existe en otro, sino que es aquello en lo cual las otras cosas son; por eso, bajo este aspecto, el sustrato puede ser considerado sustancia. Pero éste no tiene la segunda característica de la sustancia, que es la de ser –dice Aristóteles– *tode ti*, un esto.

Habíamos visto esta expresión también al inicio del libro *Zeta*. Ella es un modo de expresarse no muy elegante, pero ¿qué quiere darnos a entender?, ¿qué quiere decir "un esto"? Esta cosa aquí, esta cosa particular y determinadísima, que no indica una característica común a muchas cosas, sino que es algo particular, es más, individual. Ahora bien, "esto", "un esto", en el caso del sustrato, no se puede decir que se dé porque el sustrato, siendo una materia, no es de suyo determinado; para ser determinado, necesita una forma, una característica, una determinación que de suyo él, en cuanto sustrato, no posee; por tanto, el sustrato no es la verdadera *ousia*, la verdadera sustancia, no es el mejor candidato al título de *ousia*. De tal modo, el primero de los cuatro candidatos ha sido eliminado.

Paso inmediatamente al segundo, aunque Aristóteles habla de él al final del libro. Otro candidato que es rápidamente eliminado es el universal (1038 b 8-9). El universal es lo que es común a muchos individuos, por ejemplo, la especie "hombre" o el género "animal"; las especies y los géneros son universales. Tampoco éstos son sustancia porque ellos son, ciertamente, determinados, pero no son separados. Para Aristóteles, los universales no son separados, no existen en sí. Platón, según la interpretación que Aristóteles da de él, creía que los universales eran separados y eran las Ideas, las que Platón llamaba las Ideas existentes en sí: el hombre ideal o el triángulo ideal, el bien en sí. Según Aristóteles, Platón se equivocaba porque los universales son solamente predicados de realidades individuales, de sujetos individuales; no existe el hombre universal para Aristóteles; existe la especie, la especie humana, pero ella no es una sustancia, la verdadera sustancia son los individuos a los que pertenece esta característica de ser hombres, es decir, existe Sócrates, existe Calias, existe Erasto, Corisco –todos nombres que Aristóteles usa como ejemplos–, existen los hombres singulares. Hay un pasaje, en el libro duodécimo, en el cual Aristóteles dice, usando la segunda persona singular, es decir,





el "tú" –lo que quiere decir que se está dirigiendo a alguno de sus alumnos, de sus oyentes–: la causa de Aquiles no es el hombre, es Peleo, y la causa de ti es tu padre (1071 a 22). Aquí se habla de la causa eficiente, de aquel que nos ha generado: quien te ha generado no es el hombre universal, sino que es tu padre, es decir, un hombre bien identificado; éste es sustancia, los universales no son sustancia, no son separados.

Entonces, si el sustrato no es sustancia y el universal no es sustancia, restan dos candidatos: la forma, es decir, la esencia, y el compuesto de materia y forma. Éstos, para Aristóteles, son ambos sustancia (1039 b 20-22). Que sea sustancia el compuesto, lo que es compuesto de materia y forma, es más evidente. Aquí sería necesario haber leído primero la *Física*, porque la *Metafísica* viene después de la *Física*, y, entonces, uno que lee la *Metafísica* debería primero haber leído la *Física*, y, si hubiese leído la *Física*, habría ya adquirido la noción de materia y forma, que son los componentes de todos los objetos físicos, según Aristóteles, porque todos los objetos físicos están constituidos de materia y forma. La materia es aquello de lo cual están hechos y la forma es el modo en el que están organizados. Que un objeto físico, compuesto de materia y forma, por ejemplo un hombre, un hombre singular, sea sustancia, esto, para Aristóteles, es un dato evidente. Entonces, seguramente el compuesto es sustancia. Aristóteles lo llama, con un término técnico, el *sunolon*; *sunolon*, en griego, quiere decir "entero", lo que está junto todo entero, *sun-holon*.

Pero hay aún un cuarto candidato, a saber, la esencia o la forma, o sea "el qué-es", lo que me dice qué es una cosa. Según Aristóteles –y éste es el aspecto más interesante de todo el libro *Zeta*–, también esto es sustancia. Evidentemente, él no se refiere a la forma separada de la materia, es decir, a una forma existente en sí, porque ésta sería como las Ideas de Platón, y Aristóteles ha ya dicho que éstas no son sustancias; se refiere a la forma de un compuesto, es decir, a la forma de una sustancia sensible, de una sustancia material, por ejemplo, del hombre (1032 a 1-2).

¿Cuál es la forma del hombre, según Aristóteles? Lo que lo hace vivir, lo que lo hace ser hombre, y lo que lo hace vivir una vida diversa de la de las plantas y de los otros animales –que también son sustancias, pero tienen una forma diversa de la forma del hombre– es el alma, el alma intelectiva, el alma racional. Por eso, cuando él define al hombre, dice que es animal –y esto es el

género común a todos, que quiere decir "viviente", *zôion*, quiere decir lo que tiene la *zôê*, vida–, pero dotado de *logos*, es decir, de alma racional. La forma del hombre es el alma racional. Ahora bien, ésta es la esencia que se presenta como candidato al título de *ousia*, de sustancia. Ella no es una esencia separada, no es una Idea platónica, es la forma de las sustancias materiales, de los cuerpos físicos. Ésta, según Aristóteles, es sustancia; pero, atención, no tomada por sí sola, sino tomada junto con la materia, porque junto con la materia ella es separada, no de su materia, sino de las otras sustancias, es decir, no existe en otra cosa, y es totalmente determinada; incluso, según Aristóteles, es individual (1034 a 5-8).

Éste es otro punto que es frecuentemente malentendido: se dice que la forma es un universal; no, la especie es universal. Lamentablemente, en griego, con la misma palabra *eidos* se entiende a veces la especie, a veces la forma. La especie, es decir, la especie "hombre", es universal; pero la forma del hombre singular, es decir, el alma, el alma intelectiva, no es universal, es individual. Mi alma es diversa de la tuya, cada uno de nosotros tiene su propia alma, entonces cada alma es un alma individual. Ciertamente, si son almas humanas, son almas racionales, ellas son todas específicamente idénticas, es decir, pertenecen todas a la misma especie, son todas almas de la misma especie. Cualquier hombre, cualquiera fuere su sexo, cualquiera fuere su condición social, cualquiera fuere su nacionalidad, es un hombre en cuanto posee un alma racional, específicamente idéntica a la de todos los otros hombres, pero numéricamente distinta. Ésta es una distinción que Aristóteles hace frecuentemente: uno en especie y uno en número. Todas las almas humanas son una en cuanto a la especie, pero son diversas en cuanto al número; por ejemplo, si somos aquí cuarenta personas, quiere decir que existen cuarenta almas, no una única alma. Y ésta, es decir, la forma, la esencia, no sólo para Aristóteles es la sustancia, sino que es la sustancia primera, la *prôtê ousia*. ¿Por qué? Porque ella es la causa que hace ciertamente que una sustancia como el compuesto, como el *sunolon*, sea lo que es (1041 b 7-9); el alma intelectiva es la causa que hace ciertamente que cada uno de nosotros sea hombre; cada uno de nosotros es un hombre en cuanto posee un alma intelectiva, es decir, en virtud de esta forma. Entonces, la forma es causa. ¿Causa en qué sentido? Causa formal (1041 b 27-28). Recuer-





den ustedes los cuatro tipos, los cuatro géneros de causas. Pero la causa formal es fundamental, es importantísima para Aristóteles; el alma es la causa formal, él la llama también la causa del ser, la causa de la sustancialidad. Entonces, siendo la causa de la sustancialidad, la forma es la sustancia en el sentido primero, es la *ousia prôtê*. Entonces, se puede decir que, en el libro *Zeta*, Aristóteles ha determinado una de entre las causas primeras de los entes, a saber, la causa formal. Ésta es la forma propia de cada sustancia, de cada sustancia individual.

Frede y Patzig han insistido en subrayar el carácter individual de la forma, contra la interpretación más tradicional, que, por ejemplo, se encuentra en Zeller, el gran historiador alemán del siglo XIX, según la cual la forma es universal. Reale está de acuerdo con esto, con el reconocer el carácter individual de la forma. Como he dicho antes, la verdadera forma, para Aristóteles, cuando se tiene que ver con sustancias vivientes, es el alma, y, para Aristóteles, las sustancias vivientes son la clave para captar la realidad. Para Aristóteles, no es partiendo del mundo inerte que se entiende el mundo viviente, sino que es verdad lo contrario, es partiendo del mundo viviente que se entiende la totalidad. El alma es individual porque cada uno tiene su alma, es decir, el alma es numéricamente distinta en cada individuo; pero se puede también decir que el alma es universal, en cuanto es específicamente idéntica en todos los individuos. El alma de cada uno de nosotros es la misma, no en el sentido de que sea numéricamente única, sino en el sentido de que es específicamente idéntica a todas las otras almas humanas. También esto es muy importante –desde el punto de vista de la antropología y de la ética, habría que profundizar– porque quiere decir que ninguno es más hombre o menos hombre que otro, somos todos hombres en la misma medida porque específicamente tenemos todos el mismo tipo de alma, la misma especie de alma; pero, numéricamente, cada uno tiene la suya. En aquel pasaje que yo citaba antes del libro duodécimo, donde Aristóteles dice que la causa de Aquiles es Peleo, y la causa de ti es tu padre, dice también: yo tengo mi forma y tú tienes la tuya (1071 a 28-29). De aquí se deriva que la forma, tanto la mía como la tuya –cada uno tiene una–, es, consecuentemente, individual.

Pero concédanme ustedes aún un momento para hablar del libro *Zeta* porque es fundamental entender este concepto de

forma. Lamentablemente, nosotros a menudo tenemos una mentalidad, un modo de pensar, de tipo un poco material, por lo cual tendemos a creer que la forma y la materia son como dos partes de un todo. En realidad, no son dos partes, la forma no es uno de los componentes, y Aristóteles, en el libro *Zeta*, da ejemplos que son adecuados, pero a nosotros nos parecen muy pobres. Aristóteles da los ejemplos de las letras y de las sílabas. Dice: está la letra A –en griego, habría que decir *alpha*– y la letra B –*beta*. Si nosotros las juntamos, obtenemos la sílaba BA. Pues bien, Aristóteles dice que lo que hace ciertamente que BA sea lo que es, es decir, una sílaba, no es ninguno de sus componentes, no es ni la letra A ni la letra B, es la forma que tiene unidas a A y B. Hay una frase que yo quiero leer: "la sílaba es algo que no es reductible únicamente a las letras" (1041 b 16-17).

Demos un ejemplo más moderno, que, a mi entender, es eficaz, aunque se refiere no a una sustancia viviente, sino a una sustancia material como es el agua, porque debemos servirnos de la química moderna. Para la química moderna, ¿qué es el agua? Una molécula de agua está formada por dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno: $H_2O$ es la fórmula del agua. Ahora bien, ¿qué hace ciertamente que el agua sea agua? No el hidrógeno, porque el hidrógeno por sí solo no es agua, y tampoco el oxígeno, sino su unión, no de un modo cualquiera, sino de ese cierto modo por el cual con dos átomos de hidrógeno debe haber un átomo de oxígeno. Si la cosa fuese diversa, no habría agua, habría otra cosa. Este tipo preciso de relación es el que nosotros llamamos "fórmula", la fórmula química del agua. Pero *formula*, en latín, significa "pequeña forma". El concepto químico de fórmula es el concepto aristotélico de forma. Ahora bien, la forma, la fórmula $H_2O$, no es uno de los componentes del agua, porque los componentes son el hidrógeno y el oxígeno. Entonces, la forma no es algo que forma parte del todo del mismo modo en el que constituyen una parte de él el hidrógeno y el oxígeno; como dice Aristóteles, la sílaba es algo que no es reductible únicamente a las letras. Yo traduciría: el agua no es reductible únicamente al oxígeno y al hidrógeno, sino que, para ser agua, necesita que el oxígeno y el hidrógeno se combinen entre sí de un cierto modo, según una cierta relación, y este cierto modo, esta cierta relación, es la forma, es decir, la fórmula.

Volvamos al alma; hablo desde el punto de vista de Aristóteles. El alma no es ninguno de los órganos del cuerpo; si nosotros hacemos la disección, la anatomía, no encontramos por ninguna parte el alma, ni siquiera en la glándula pineal, como quería Descartes. Pero todos vemos la diferencia que hay entre un cuerpo muerto, es decir, un cadáver, y un cuerpo viviente. ¿El cuerpo viviente tiene algún pedazo más respecto del muerto? No, es exactamente el mismo, las mismas partes, los mismos órganos. Cuando uno pasa de la vida a la muerte, no pierde un pedazo, una parte, conserva todo lo que tenía antes, pero ha cambiado algo; ha cambiado algo muy importante, a saber, cuando uno está vivo, todos estos órganos funcionan, operan, colaboran de algún modo, y esto nosotros decimos que es la vida, mientras que cuando existe el cadáver, todo esto se interrumpe, no ocurre más nada.





He aquí lo que hay de más en el cuerpo viviente respecto del cadáver; Aristóteles había dicho el alma, el viviente es *zôion*. *Zôion* quiere decir animado, quiere decir viviente. El principio que hace efectivamente que sea viviente es el alma. Ésta es la forma, es decir, el modo en el que está organizado el cuerpo viviente es su capacidad de funcionar. Naturalmente, si se trata de un ser humano, en este funcionar están comprendidas también las actividades espirituales, las actividades intelectivas, pero ellas forman parte siempre de su modo de vivir, de su modo de funcionar. El principio, lo que mantiene juntas a las partes, como la fórmula del agua $H_2O$, así, en el organismo viviente, lo que mantiene juntas a las partes y las hace colaborar, las hace funcionar en vista de un único fin, esto es el alma para Aristóteles. No pensemos inmediatamente en confrontar con el concepto cristiano del alma, intentemos comprender mientras tanto qué entiende Aristóteles. Ésta es la forma; yo creo que el mejor modo de comprender qué entiende Aristóteles por forma es pensar en el alma; en efecto, él lo dice claro muchas veces en el libro *Zeta*, la forma es el alma, entendida como el principio de vida.

Por lo demás, Aristóteles define el alma como el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene vida en potencia, lo que quiere decir la capacidad de vivir, poseída por el cuerpo viviente (*De anima* II 1, 412 a 27-28). Si el ojo fuese un organismo en sí, ¿qué diferencia habría entre el ojo muerto y el ojo vivo? Que el ojo vivo ve y el ojo muerto no ve; por ejemplo, el ojo de piedra no ve. El alma del ojo es la capacidad de ver y, por tanto, el alma del

organismo, el alma del animal, es la capacidad de vivir ese tipo de vida que le pertenece en base a su especie; si es un caballo, será la especie equina, si es un ser humano, será la especie humana y, por tanto, comprenderá también las que llamamos funciones superiores. En efecto, hay siempre funciones que entran en la vida específicamente humana, y, por tanto, pertenecen al alma específicamente humana.

Este discurso es retomado en el libro *Eta*, libro inmediatamente sucesivo a *Zeta*, donde se habla de la sustancia y de los principios de la sustancia, esto es, materia y forma, sólo que aquí ellos son vistos en una perspectiva dinámica, es decir, materia y forma son identificadas por Aristóteles, respectivamente, con potencia y acto (1042 b 9-11). La materia es la potencia, es decir, lo que puede recibir la forma, lo que puede ser determinado según una forma, y la forma es el acto, es decir, es la existencia de una cosa determinada.

El concepto de acto no es definible, puesto que, para definirlo, hay que usarlo; deberíamos decir "la existencia actual", pero, diciendo "actual", usamos el concepto de acto. En el libro *Theta*, Aristóteles dirá que potencia y acto se comprenden mediante la inducción, es decir, proporcionando ejemplos, y por analogía, es decir, mostrando que esta relación existe en muchas cosas diversas entre sí. Él dirá que Hermes está en potencia en la piedra y luego en acto en la estatua, la línea semirrecta está en potencia en la recta y luego en acto, cuando la recta es dividida por un punto y da lugar a dos semirrectas. En todos estos ejemplos existe la misma relación, por tanto, hay analogía y esta analogía nos ayuda a comprender qué son la potencia y el acto (1048 a 32 - b 9). Pero, si nosotros volvemos al ejemplo que yo daba antes del agua o a aquel que daba Aristóteles de la sílaba BA, es decir, ¿cuándo hay agua en acto? El hidrógeno y el oxígeno son agua en potencia porque, mientras están separados, el agua no existe; pero existen los componentes, es decir, las partes, la materia, que pueden llegar a ser agua. Cuando éstos se combinan entre sí de ese cierto modo y según esa cierta relación, expresada en la fórmula $H_2O$, es decir, cuando a la materia se agrega, por así decir, la forma, entonces existe el agua en acto. Por eso Aristóteles dice que la forma es el acto; entonces, no existe más el hidrógeno y el oxígeno, existe el agua, el existir del agua es el acto. Pero, ¿cuál es este acto? El acto existe cuando existe la forma. Cuando existe





solamente la materia, no existe el acto. Para volver al ejemplo de Aristóteles de la estatua, la estatua de Hermes; ciertamente, en el bloque de piedra, dentro, está la estatua. Miguel Ángel decía que la escultura consiste sobre todo en quitar, como si la estatua estuviese ya dentro, en el mármol, y nosotros debemos hacerla salir, quitando todas las partes que están en torno. Cuando hacemos esto, entonces existe la estatua en acto, entonces se ve bien la forma, que antes no se veía; cuando existe la forma, la sustancia está en acto. Por lo tanto, desde el punto de vista dinámico, la materia coincide con la potencia y la forma coincide con el acto. Éste, muy sumariamente, es el contenido del libro *Eta*, es decir, del libro octavo.

A esta altura, Aristóteles siente la necesidad de explicar a fondo, de manera amplia y exhaustiva, justamente los conceptos de potencia y de acto y a éstos dedica un libro entero, el libro *Theta*, es decir, el libro noveno. El libro *Theta* es uno de los más bellos, de los más profundos, puesto que justamente expone la famosa doctrina de la potencia y del acto, que creo es la doctrina más original de Aristóteles, de la cual no hay huella en la filosofía precedente, y es una de las doctrinas destinadas a tener más fortuna y más éxito en toda la historia de la filosofía occidental. Incluso Heidegger, que es el gran enemigo, puesto que también es el gran émulo, el gran rival de Aristóteles, dice en su conferencia sobre *Hegel y los griegos* que, mientras la palabra de Parménides era "uno", la de Heráclito era "logos" y la palabra de Platón es "Idea", la palabra de Aristóteles es *energeia*, es decir, "acto".

En el libro *Theta*, Aristóteles, ante todo, hace una distinción muy importante, y dice que potencia y acto se pueden entender en dos sentidos. Un primer sentido, un primer significado, que es el más usado, el dominante en el lenguaje común y que no tiene mucha relevancia desde el punto de vista filosófico, es el significado relativo al movimiento; es decir, potencia, en griego *dunamis*, significa capacidad de mover o de ser movido, entonces capacidad de movimiento, principio de movimiento (1045 b 35 - 1046 a 2). Luego los escolásticos la distinguirán en potencia activa, es decir, capacidad de mover, y potencia pasiva, es decir, capacidad de ser movido. Respecto de este concepto de potencia, el concepto correlativo de acto es el movimiento. La potencia es capacidad de movimiento, el acto es el movimiento, *kinêsis* en griego (1047 a 30-32). Éstos –dice Aristóteles– son conceptos

usados por todos en el lenguaje común y, en efecto, la palabra *dunamis* era ampliamente usada en la lengua griega, no es un término nuevo, acuñado por Aristóteles. La palabra acto, *energeia*, no se encuentra en ningún documento de la literatura griega antes de Aristóteles, pero no es propiamente un término técnico, puesto que en la lengua griega existe el verbo *energein*, del cual deriva *energeia*, que quiere decir –nosotros traducimos en latín *actus*, acto– actividad. Ahora bien, el movimiento es una *energeia* en el sentido común, en el sentido, podríamos tal vez decir, vulgar, sin ninguna intención peyorativa, en el sentido vulgar del término.

Luego –dice Aristóteles–, además de este significado común o vulgar de potencia y de acto, existe otro, el que más interesa a la filosofía. En base a este segundo significado, la potencia no es simplemente capacidad de movimiento, sino que es capacidad de ser, y el acto es el ser de la cosa, *to huparkhein to pragma* (1048 a 31), literalmente "el subsistir de la cosa", el existir de la cosa. Cuando una cosa es en potencia, quiere decir que puede existir, pero aún no existe; cuando, en cambio, es en acto, quiere decir que existe. Esto –dice Aristóteles– no se puede definir, sino que se puede solamente ilustrar por medio de ejemplos, gracias a la analogía (1048 a 36-37). Como hemos visto antes, los ejemplos son la estatua, en otro lugar da el ejemplo de la semilla o del semen, de los cuales nacen luego la planta y el animal, el individuo adulto. Son todos ejemplos que sirven para mostrar el concepto de potencia y de acto, los cuales por sí, en este último significado, que es el más filosófico, no son definibles. No pueden ser definidos en cuanto son coextensivos con todo el ser. Todo lo que es puede ser en potencia o en acto, y, entonces, siendo coextensivos con todo el ser, potencia y acto no pueden ser definidos, puesto que definir quiere decir delimitar. Como no es definible el concepto de ser, así no son definibles tampoco los conceptos de potencia y de acto, en cuanto coextensivos con todo el ser. Naturalmente, ellos se aplican a todas las categorías, pero, una vez más, siendo la sustancia la primera de las categorías, los significados más fuertes de potencia y de acto son los que se refieren a la sustancia, es decir, el poder ser sustancia y el ser sustancia en acto.

Siempre en el libro *Theta*, otra distinción muy importante que Aristóteles introduce a propósito del acto es la que retoma los dos significados de acto, el común del acto como movimiento y el del acto como ser, como presencia efectiva. Estos dos significados





–dice Aristóteles– pueden ser aplicados también a las acciones, a las *praxeis*, porque hay dos tipos de acciones. Ante todo, hay acciones que son movimiento, y son las que tienen un fin diverso de sí. Él da un ejemplo un poco ridículo: el adelgazar; uno adelgaza, hace una dieta adelgazante, y adelgazar es un movimiento, porque, para Aristóteles, el movimiento indica algún tipo de cambio. Si uno adelgaza, en suma, se ve que adelgaza, experimenta un proceso; éste, empero, tiene un fin, es decir, el adelgazar es un proceso que uno lleva a cabo no por el placer que experimenta en el adelgazar, sino para obtener un cierto resultado, un cierto efecto, pongamos la salud. Esto, según Aristóteles es un movimiento, es decir, un "acto imperfecto", porque no contiene en sí su fin, su *telos*, sino que tiene un fin fuera de sí, distinto de sí (1048 b 18-22). En cambio, existen otros tipos de acciones que tienen el fin en sí mismas, y Aristóteles da estos ejemplos: el ver o el pensar. Cuando yo veo, no es que haya algo que está más allá de mi ver, el ver es una acción que yo realizo, pero no hay un fin que está más allá de esta acción, es una acción que tiene el fin en sí; así también ocurre con el pensar. Aristóteles dice que, en otros casos, puedo distinguir el pasado del presente, puedo decir, por ejemplo: "he caminado" y "camino"; es diverso decir "he caminado", puesto que puedo haber caminado y ahora estar quieto; y, en cambio, si digo "camino", quiero decir que no estoy quieto, sino que estoy caminando. Entonces, mientras en el caso del caminar, que es un movimiento, hay diferencia entre el perfecto del verbo –"he caminado"– y el presente –"camino", o bien "estoy caminando"–, en el caso del ver o del pensar no hay diferencia entre decir "he visto" y "veo" y "he pensado" y "pienso". En este último caso, hay un proceso continuo, en el cual yo no paso de un estado, por así decir, de quietud a un estado de movimiento, hay continuidad; esto, dice Aristóteles, es un "acto perfecto", perfecto porque tiene en sí su fin (1048 b 22-35).

Nosotros podríamos traducir, en este caso, el término *energeia*, en vez de con "acto", con "actividad", entendiendo por actividad una acción perfecta, que tiene en sí el propio fin, como el ver o el pensar; en cambio, el caminar, el adelgazar, son acciones imperfectas y, entonces, son movimientos, no son actividades. ¿Por qué es importante esta distinción? Porque, como veremos mañana o quizá pasado mañana, Aristóteles la referirá cuando deba determinar en qué acto consiste el primer motor inmóvil, el

cual, siendo inmóvil, no puede tener como acto el movimiento, y, entonces, deberá tener una actividad. Y, entonces, ¿cuál es la actividad más alta también para nosotros? El pensamiento, pero de esto hablaremos luego.

En fin, la última importante doctrina contenida en el libro *Theta* es la de la anterioridad del acto respecto de la potencia. Es aquí donde los conceptos de potencia y de acto muestran toda su eficacia, puesto que no son sólo nombres que sirven para expresar de manera más dinámica el concepto de materia y de forma. Entendiendo materia y forma, respectivamente, como potencia y acto, es posible afirmar la anterioridad de la forma respecto de la materia. ¿En qué sentido el acto es anterior a la potencia? Aristóteles dice que en muchos sentidos, a saber, en primer lugar, desde el punto de vista de la noción: yo no puedo tener la noción de la potencia sino refiriéndome primero a la noción de acto. Para decir qué es una cosa en potencia, yo debo saber, en primer lugar, qué es esa cosa en acto (1049 b 16-17). Por ejemplo, para decir que el hidrógeno y el oxígeno puestos juntos forman el agua, y, entonces, para decir que son en potencia agua, yo debo tener la noción de qué es el agua ya en acto.

Además, el acto, según Aristóteles, es anterior a la potencia también desde el punto de vista del tiempo e incluso del ser. ¿En qué sentido? No en el individuo singular; en el individuo singular, primero viene la potencia, luego viene el acto, primero existe la semilla, luego existe la planta, primero existe el niño, luego existe el hombre adulto; ahora bien, si el niño es en potencia respecto del hombre adulto, y el hombre adulto es el hombre en acto, no hay duda de que en el desarrollo del individuo singular, en el proceso de crecimiento, primero uno es niño y luego es hombre, y, entonces, la potencia precede en el tiempo al acto cuando uno se refiere al individuo singular. Pero, dice Aristóteles, si, en cambio, uno se refiere a la especie, y uno se refiere más particularmente a la causa por la cual se da el pasaje de la potencia al acto, entonces se ve que la condición necesaria para que advenga el pasaje de la potencia al acto es la existencia de una causa ya en acto (1050 a 2-3). Aquí él introduce el concepto de causa eficiente: lo que hace pasar cualquier cosa de la potencia al acto es una causa eficiente, la cual debe ser ya en acto, es decir, debe existir, debe existir ya, no puede ser sólo en potencia. Y los ejemplos que él da son aquellos extraídos del mundo de la vida, que, como siempre,





es el objeto privilegiado de la atención de Aristóteles.

Aristóteles, en efecto, como muchos griegos, tenía la que hoy se puede llamar una visión "biomórfica" del universo, es decir, veía el universo principalmente como formado por seres vivientes; incluso parece que, en algún pasaje, él considera el mismo universo como un ser viviente. La filosofía moderna y la ciencia moderna, al menos en los inicios, han tenido, al contrario, una visión mecanicista, no biomórfica, es decir, tendían a ver el universo como una máquina hecha de muchos pedazos, muchas masas que se desplazan mediante movimientos puramente mecánicos. Entonces, mientras la ciencia moderna, y, a continuación de ella, la filosofía moderna, para explicar el mundo viviente parte en general del mundo no viviente, Aristóteles hace siempre el recorrido contrario, parte del mundo viviente. El mundo viviente es el que, para él, es más rico en informaciones, nos ayuda mejor a entender la estructura de la realidad, y, en el mundo viviente, el tipo de movimiento, el tipo de cambio, que mayormente llama su atención es el que él llama la generación y la corrupción, es decir, el nacer y el morir. El nacer de los seres vivientes y el morir de los seres vivientes.

Por seres vivientes Aristóteles entendía plantas, animales, seres humanos, y luego, para él, había también otro género de seres vivientes, no sujetos a generación y corrupción, puesto que eran inmortales, a saber, los dioses. También los dioses son seres vivientes, y son efectivamente los vivientes inmortales, mientras los hombres son los vivientes mortales. Dejemos de lado los dioses, que, por lo demás, Aristóteles no toma nunca como punto de partida para explicar algo, y consideremos, en cambio, los seres vivientes mortales: plantas, animales y hombres. El fenómeno de la generación –que es más interesante que la corrupción porque en la generación se asiste al emerger de una forma, y, entonces, a un pasaje de la potencia al acto, mientras que en la corrupción se asiste al destruirse de una forma–, el fenómeno de la generación, según Aristóteles, muestra claramente que cualquier generación de seres vivientes adviene por obra de sus progenitores, si se trata de seres vivientes de especie bisexuada, como son la mayor parte de los animales y de las plantas. Aristóteles no estaba en condiciones de observar la vida de los seres unicelulares porque no tenía los instrumentos; para él, casi todos los seres vivientes nacen a través del encuentro entre el progenitor masculino y el

progenitor femenino, tanto en los animales como en las plantas, y, entonces, presuponen la existencia de un progenitor, de dos o, al menos, de un progenitor, el cual debe ser ya en acto, es decir, debe poseer ya en acto ese tipo de forma que lo generado asumirá en la generación. Entonces, la generación es vista por Aristóteles como una transmisión de la forma. Pero –a parte de esto, que es un punto particularmente delicado y controvertido, que no es tratado en la *Metafísica*, sino en otras obras– lo que dice Aristóteles en el libro *Theta* de la *Metafísica* es que, desde el punto de vista de la generación, el acto precede a la potencia. El acto, en efecto, es el progenitor; el progenitor posee ya en acto la forma que lo generado asume en potencia y que luego pasará de la potencia al acto a través de la generación. Entonces, no hay duda de que el acto precede a la potencia.

En fin, dice Aristóteles, miremos también arriba de nosotros, y, una vez más, la referencia es a los astros, al cielo, porque él está, ciertamente, atento al mundo de la vida en la tierra, pero continuamente, además, toma en consideración el cielo, los astros, el sol, la luna, las estrellas. Éstos son, para él, los seres eternos, y éstos, según Aristóteles, se mueven eternamente (1050 b 6-8). Ésta es una doctrina típica de Aristóteles, no es un modo de pensar común a todos los griegos. Platón pensaba que el mundo había sido generado por un Demiurgo, también los filósofos presocráticos –piensen ustedes en Empédocles, piensen en Anaxágoras– admitían todos una condición primitiva de caos, de indistinción, a partir de la cual, en un cierto momento, surge el universo tal como nosotros lo vemos. Para Aristóteles, no. Este universo, como nosotros lo vemos, ha existido siempre. Sobre la tierra han existido siempre las mismas especies de animales; aunque continuamente los individuos nacen y mueren, la especie dura siempre; y en el cielo existen estos seres que son los astros, los cuales, según Aristóteles, se mueven eternamente, siempre con los mismos movimientos, en general movimientos circulares. Éstos son, para él, seres en acto porque no pasan de la potencia al acto, continúan siempre haciendo lo que siempre han hecho, es decir, son desde siempre en acto y, entonces, si son en acto desde siempre, son una ulterior prueba de que el acto ha existido siempre y, entonces, también en el tiempo es anterior respecto a la potencia. Aquí Aristóteles introduce ya una primera alusión a una dependencia de los movimientos que ocurren sobre la tierra,





en particular la generación y la corrupción, no sólo de un progenitor, como ha dicho antes, sino también de los movimientos de los astros (1050 b 16-19). Una de las doctrinas que Aristóteles repite continuamente es: el hombre genera al hombre, entonces la causa de Aquiles es Peleo, la causa de ti es tu padre, pero luego agrega: y el sol (1071 a 13-15).

¿Qué tiene que ver el sol? Bueno, si no existiese el sol, no existiría calor en la tierra, no existiría el alternarse de las estaciones, no nacerían las plantas y, entonces, los animales no tendrían de qué nutrirse, no existiría la vida; el sol es la causa de la vida, el calor del sol es, entonces, una de las causas de la generación; no existen sólo el padre o la madre, hace falta también el sol. He aquí, entonces, cómo los astros intervienen, he aquí una dependencia de la vida terrestre de los fenómenos celestes, lo que ya crea las condiciones para el gran discurso que veremos en el libro duodécimo, en el cual Aristóteles determinará como causa primera eficiente un primer motor inmóvil, en cuanto motor de los astros.

# Libros I, K, Λ – X, XI, XII (caps. 1-5)

Hasta ahora, hemos llegado a considerar, en cada encuentro, tres libros de la *Metafísica*; hemos visto los primeros tres, luego el cuarto, quinto y sexto; ayer hemos visto el séptimo, el octavo y el noveno; ahora quedan cinco para llegar a catorce. Me he organizado de modo que hoy veamos el décimo, que corresponde, en la enumeración en griego, al libro *Iota*, el undécimo, que corresponde al libro *Kappa*, y la primera mitad del libro duodécimo, es decir, el libro *Lambda*, que se deja fácilmente dividir en dos partes. Mañana por la mañana veremos la segunda mitad del libro *Lambda* y, finalmente, los dos últimos libros, *My* y *Ny*, décimo tercero y décimo cuarto.

Los libros *Iota* y *Kappa*, es decir, décimo y undécimo, están entre los menos estudiados de la *Metafísica*. Veremos enseguida por qué razones. Comencemos, mientras tanto, con el libro *Iota*, es decir, con el décimo. Éste tiene como su tema general el uno y lo múltiple, y, entonces, de algún modo parece interrumpir la investigación de las causas primeras del ser o del ente en cuanto ente, que se había concentrado sobre la *ousia*, es decir, sobre la sustancia y sobre las causas de la sustancia. ¿Por qué, pues –uno se puede preguntar a esta altura–, Aristóteles siente la necesidad de hablar del uno y de lo múltiple? Hay dos motivos. En tanto, no hay que olvidar el contexto histórico en el que Aristóteles está operando. Él proviene de la Academia de Platón; los filósofos con los que continúa confrontándose, incluso después de la muerte de Platón, son filósofos académicos, son los continuadores, los sucesores de Platón, a saber, Espeusipo de Atenas, sobrino y primer sucesor de Platón en la dirección de la Academia, y luego Jenócrates de Calcedonia, sucesor de Espeusipo. Ellos estaban entre los más viejos discípulos de Platón, ambos más viejos que Aristóteles, pero, sin embargo, al menos Jenócrates, todavía en actividad como escolarca de la Academia cuando Aristóteles retorna a

Atenas y funda una escuela propia en el Liceo, la famosa escuela Peripatética. Así, se establece una relación casi de competición entre la Academia platónica, dirigida por Jenócrates, y el Liceo, la escuela Peripatética dirigida por Aristóteles.

Ahora bien, según los discípulos de Platón, según Espeusipo y Jenócrates, el uno y lo múltiple son los principios de las Ideas o de los números, y, a través de las Ideas y de los números, son principios de todas las cosas. Digo "las Ideas o los números" porque, en realidad, entre los continuadores de Platón ha habido alguna diferenciación; a saber, Espeusipo, que es el sucesor directo de Platón, abandona la doctrina de las Ideas y sustituye las Ideas por los números, los números matemáticos. Según Espeusipo, la verdadera realidad, la *ousia*, el ser en el sentido fuerte, está constituido por los números matemáticos, y, además, de los números dependen las cosas sensibles. En cambio, para Jenócrates, que es el sucesor de Espeusipo, la verdadera realidad es una especie de síntesis entre los números matemáticos, afirmados por Espeusipo, y las Ideas, sostenidas por Platón. Jenócrates llama a esta realidad las Ideas-números. Las Ideas-números son un intento, quizás un poco torpe, de conciliar a Platón y Espeusipo, las Ideas admitidas por Platón y los números admitidos por Espeusipo. Sin embargo, tanto para Espeusipo como para Jenócrates, los principios de esta *ousia*, de esta realidad en sentido fuerte, que es la verdadera realidad –porque, para todos los platónicos, el mundo sensible no es la verdadera realidad, es solamente una realidad a medias, es solamente una realidad imagen de la verdadera realidad que es justamente la *ousia*–, para estos dos pensadores, el uno y lo múltiple son los principios de la *ousia*. Espeusipo usa justamente la expresión: "el uno y lo múltiple"; Jenócrates, en cambio, dirá el uno y la díada indefinida, retomando también en esto aquellas que probablemente eran las doctrinas no escritas de Platón. Para estos filósofos, entonces, el uno y lo múltiple son los principios de la *ousia*. Entonces, no es extraño que Aristóteles, tratando de los principios de la sustancia, de las causas primeras de la sustancia, se ocupe también del uno y de lo múltiple, examine también el uno y lo múltiple.

Además, existe también otra razón que explica este libro: recuerden ustedes cuando, al inicio del libro *Gamma*, Aristóteles había dicho: "hay una ciencia que considera el ente en cuanto ente", y había agregado "y sus propiedades esenciales", es decir,





las cosas que le pertenecen por sí (1003 a 20-21). Ahora bien, en este libro *Iota*, él sostendrá, justamente, que el uno y lo múltiple –o también ciertas versiones de éstos, como lo idéntico y lo diverso– son propiedades esenciales del ente en cuanto ente, es decir, pertenecen a todos los entes. Entonces, también por este motivo, tanto porque eran considerados principios de la *ousia* por los platónicos, como porque, según Aristóteles, son propiedades esenciales del ente en cuanto ente, por estos motivos, es absolutamente natural que la filosofía primera se interese también por el uno y lo múltiple. Por lo demás, si nosotros volvemos la mirada a los desarrollos extremos de la filosofía griega, en los últimos siglos de su esplendor, es decir, el tercero, el cuarto y el quinto siglo después de Cristo, vemos que –en el neoplatonismo– el Uno ha devenido el principio de toda la realidad, el absoluto. Entonces, esta temática del uno y de lo múltiple está destinada a tener una gran fortuna en la última parte de la filosofía antigua, frecuentemente en polémica con lo que sostiene Aristóteles en este libro *Iota*.



He aquí, entonces, el interés que presenta el libro *Iota*, el cual, por otra parte, se refiere a las famosas aporías, a los famosos problemas expuestos en el libro *Beta* de la *Metafísica*. Una de aquellas aporías, la undécima, formulada por Aristóteles en el libro *Beta*, consistía justamente en preguntarse si el ente y el uno son sustancias, y, entonces, son principios, o son, en cambio, solamente predicados, atributos. Aquí, en el libro *Iota*, Aristóteles da su respuesta a aquella aporía, citando explícitamente la formulación que de ésta había dado en el libro *Beta* (1053 b 9-11). Entonces, el libro *Iota* forma parte, con pleno derecho, de la *Metafísica* de Aristóteles: es una parte de la realización de aquel programa que había sido enunciado en el libro *Beta* con la lista de las famosas quince aporías.

Veamos, entonces, qué dice Aristóteles del uno, cómo Aristóteles concibe el uno, al que dedica los primeros dos capítulos del libro *Iota*. El uno se dice en muchos sentidos, dice Aristóteles (1052 a 15-16). A este propósito él afirma que, cuando nosotros nos preguntamos "¿qué es el uno?", debemos distinguir en esta pregunta dos aspectos, porque preguntarse qué es el uno significa, por un lado, preguntarse qué cosas son uno, es decir, tienen como su característica fundamental ser uno, o bien preguntarse qué es el uno significa preguntarse cuál es la esencia del uno, es decir,

cómo se puede definir la noción de uno (1052 b 1-3).

En el primer capítulo del libro *Iota*, Aristóteles comienza precisamente por esta segunda pregunta: ¿cuál es la esencia del uno?, en otras palabras, ¿qué quiere decir ser uno? Y responde que la esencia, la noción de uno, es la indivisibilidad; una cosa es una cuando es, en algún sentido, indivisible. Más precisamente, la unidad indivisible es la unidad que sirve como medida en el interior de cada categoría, por ejemplo, entre las sustancias, o entre las cualidades, o entre las cantidades, hay siempre una unidad por medio de la cual nosotros medimos una multiplicidad. Esto –dice Aristóteles– vale sobre todo en la categoría de la cantidad. Entonces, la esencia del uno es ser la unidad de medida indivisible en la cantidad, es decir, en pocas palabras, ser principio de los números; ésta es, para Aristóteles, la esencia del uno (1053 b 4-8). Naturalmente, puesto que hay diversos géneros de cosas, el uno como unidad de medida indicará algo diverso según el género de cosas al que se refiere: si yo tengo que medir caballos, la unidad de medida será un caballo, si tengo que medir árboles, la unidad de medida será un árbol. En cada uno de estos géneros, la unidad de medida es el ente indivisible del que me sirvo para medir, para computar una multiplicidad.

Como ven ustedes, Aristóteles reconduce la noción de uno a un ámbito, yo diría, casi exclusivamente matemático, o, al menos, cuantitativo. Tiene sentido hablar del uno en la categoría de la cantidad, allí donde haya de medirse algo. Entonces, estamos en una posición lejanísima respecto de la de Platón, de Espeusipo y de Jenócrates, que hacían del uno el principio de la realidad. Estamos frente a una especie de redimensionamiento del uno: el uno es reconducido por Aristóteles a la función de unidad de medida en el ámbito de la cantidad; entonces, sirve para medir los números y todas las magnitudes, por ejemplo, las líneas y todo lo que se deja medir. Ésta es la respuesta que Aristóteles da a la pregunta "¿qué es la esencia del uno?", es decir, qué quiere decir el uno considerado por sí.

Pero está también la otra pregunta, el otro aspecto de la pregunta, es decir, ¿de cuáles cosas nosotros predicamos el uno? Aquí su respuesta es que el uno, como el ser, se predica de todo, de cualquier ente: todo lo que es, es también uno (1053 b 25). Esto Aristóteles lo había ya dicho en el libro *Gamma*, cuando había introducido la noción de ente en cuanto ente. El





ente y el uno son coextensivos; no tienen la misma esencia, la misma noción, porque decir "uno" quiere decir algo diverso que decir "ente", pero todo ente es también uno, por lo que, según Aristóteles, no hay ninguna diferencia entre decir "el hombre es" y "el hombre es uno", o decir "hombre *que es*" y decir "*un* hombre" (1054 a 16-18). Entonces, ente y uno tienen la misma extensión. En *Gamma*, Aristóteles dice que estos dos términos se convierten, son recíprocamente convertibles (1003 b 22-32). ¿Qué quiere decir? Que de todo aquello de lo que yo digo "ente", puedo decir también "uno", y de todo aquello de lo que yo digo "uno", puedo decir también que es ente. De este modo, el uno viene a ser, junto con el ente, el predicado más universal, viene a ser aquello que en el lenguaje de la escolástica latina será llamado un trascendental. Trascendental porque trasciende cada una de las categorías: *ens et unum* –también los escolásticos lo dirán, retomando a Aristóteles–, *ens et unum convertuntur*, se convierten uno en el otro, y son los dos trascendentales. Luego, en la escolástica, se agregarán también el *verum*, el *bonum* y, en algunos casos, también el *pulchrum*, es decir, lo bello. Pero seguramente de Aristóteles deriva la concepción del ente y del uno como predicados más universales y, entonces, trascendentales.

Siendo coextensivo con el ente, es decir, con el ser, el uno tendrá, también él, tantos significados cuantos tendrá el ente, y, puesto que los significados fundamentales del ente, como sabemos, son las categorías, ante todo la *ousia*, es decir, la sustancia, luego la cualidad, la cantidad, la relación, el hacer, el tener, el estar, el tiempo, el lugar, otros tantos son los significados del uno. Entonces, también el uno es un homónimo, un homónimo relativo, también en el uno hay un significado principal, primario, que es el uno en la sustancia, al cual son relativos todos los otros significados, los contenidos en las otras categorías. También esta segunda concepción del uno –la primera, hemos dicho, es el uno como unidad de medida, expuesta en el capítulo uno del libro *Iota*–, es decir, aquella en virtud de la cual el uno es, podemos decir, trascendental o predicado universal, expuesta en el capítulo dos del libro *Iota*, es lejanísima, como se puede ver, respecto de la concepción que del uno tenían Platón, Espeusipo y Jenócrates, es decir, en general, los académicos.

Y es precisamente pensando en ellos, con referencia explícita a ellos, que aquí Aristóteles avanza su respuesta a aquella que

quizás es la más importante de las aporías del libro *Beta*, como he dicho antes, la undécima aporía, la cual consiste en preguntarse si el ente y el uno son sustancias, son *ousia* o, en cambio, son predicados de otra cosa. Al formular esta aporía, tanto en el libro *Beta* como en el libro *Iota*, donde ella es referida explícitamente con cita del libro *Beta*, Aristóteles dice: ¿el ente y el uno son sustancia, como sostenía Platón, o son, en cambio, atributo o predicado de otra cosa (1001 a 4-8; 1053 b 9-15)?. Y la respuesta de Aristóteles, como puede preverse, es la segunda, es decir, no son sustancia, son predicado de otra cosa; no subsisten, entonces, por sí.

Entonces, no existe y no puede existir, según Aristóteles, un ente, una sustancia, una *ousia* que sea el ser por sí o el uno por sí, es decir, no existe ninguna sustancia que tenga como esencia el ser o que tenga como esencia el uno. Ésta es, como pueden ustedes comprender, una doctrina importante, que por lo general no es adecuadamente enfatizada en la tradición aristotélica, porque toda la tradición del aristotelismo, ya desde la antigüedad, y luego también en el medioevo –tanto en el medioevo cristiano como en el musulmán–, y, en fin, también en la filosofía moderna, toda la tradición del aristotelismo, ha sido siempre caracterizada por la tendencia a conciliar aristotelismo y platonismo. Ésta es una tendencia inaugurada en la antigüedad por los neoplatónicos y, aun antes, por los llamados medioplatónicos, es decir, por los platónicos del primer siglo a. C. y del primer siglo d. C.: Eudoro, Plutarco, Albino, los cuales tendían a combinar la metafísica de Aristóteles con la metafísica de Platón para constituir un único sistema. Por consiguiente, todos los aspectos de la metafísica de Aristóteles que se oponían claramente a Platón, eran dejados en la penumbra, eran omitidos. Así ha ocurrido con esta concepción, porque, en el momento en el que Aristóteles dice que no hay un uno en sí, no hay un ser en sí, él propone, en apoyo de esta tesis propia, los argumentos con los cuales ha criticado la doctrina de las Ideas de Platón, a saber, el argumento por el cual los universales no pueden ser sustancia, los universales son predicados. El uno y el ente son universales, son los predicados más universales de todos, son los universales más universales, entonces, con mayor razón, no pueden ser sustancia. Además de eso, además de ser universales, ellos se dicen también en muchos sentidos, es decir, son intrínsecamente múltiples, entonces no pueden ser sustancia: no hay, en suma, un ente por esencia y un uno por esencia.





Esto, como comprenden ustedes, va contra una tendencia, que se ha manifestado primero en la filosofía cristiana y luego en la filosofía musulmana, a concebir a Dios como el ser por esencia. Los primeros han sido, antes aun que los cristianos y que los musulmanes, los hebreos, a saber, Filón de Alejandría, el primer gran filósofo antiguo que pone en conexión la filosofía griega con la Biblia. Filón era hebreo, creía, entonces, en la Biblia, e interpreta aquel famoso pasaje del *Éxodo* en el que el Señor dice a Moisés: "Yo soy el que soy" (*Éx.* 3, 14), que los Setenta han traducido, en griego, *Ego eimi ho ôn*, "Yo soy el que es", Filón lo interpreta desde un punto de vista platónico, porque Filón era platónico; la filosofía griega con la que él consideraba tener que reconciliar la Biblia era sobre todo el platonismo. Filón lo interpreta en este sentido: Dios es el ser por esencia, *auto on*, el ente mismo; en latín los escolásticos dirán *esse ipsum*, el *Esse ipsum subsistens*. Este concepto lo encontramos ya en la patrística cristiana, está en San Agustín y luego está, sobre todo, en Tomás de Aquino, pero está también en los filósofos árabes, Alfarabi, Avicena, porque todos retoman esta conciliación entre Platón y Aristóteles.

La doctrina en cuestión es una interpretación de la Biblia, pero no es la única interpretación posible. No necesariamente es cierto que en aquel pasaje, en efecto, el Señor quería decir cuál es su esencia, es decir, que su esencia es el ser. Esta interpretación se justifica y se comprende plenamente en el ámbito de las grandes religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, porque estas son todas religiones creacionistas, que hacen derivar toda la realidad de un acto de creación. La creación consiste esencialmente en dar el ser y, entonces, el Dios creador es concebido, precisamente porque es la causa del ser, como el ser por esencia. Esto tiene un sentido en las concepciones creacionistas; pero no puede ser la posición de Aristóteles, para quien no hay un concepto de creación y no hay un principio supremo que es causa del ser, que da el ser. No existe el *ipsum esse*.

Sobre este punto he tenido con frecuencia, naturalmente, discusiones con muchos estudiosos de Aristóteles, los cuales, además, en ambiente cristiano, en ambiente católico, son generalmente de formación tomista y, entonces, tienden a defender la concepción que tiene Tomás de Aquino del *ipsum esse*. Pero, discutiendo con mucha serenidad, incluso los tomistas convienen en un punto. Lo veremos mejor hablando del libro duodécimo,

cuando encontremos el primer motor inmóvil, el cual, en un cierto sentido, tiene para Aristóteles la función que tiene Dios para Santo Tomás. La esencia del primer motor inmóvil, para Aristóteles, no es ser el ser, sino que es, más bien, ser una inteligencia, y yo creo que también los tomistas admitirían que, como se puede decir de Dios, en la perspectiva tomista, que es el *esse ipsum*, así se podría también decir que es el *intellectus ipse* o, si queremos también tener en cuenta expresiones que se encuentran en el Nuevo Testamento, que Dios es amor, *amor ipse*, Dios es caridad, *caritas ipsa*. Todo lo que Dios es, lo es por esencia, porque, por su naturaleza simple, Él no tiene atributos distintos de su esencia, entonces, como se dice que es el ser por esencia, así se podría decir, y esta vez se estaría incluso de acuerdo con Aristóteles, que es la inteligencia por esencia, o la voluntad por esencia, o el amor por esencia.

Entonces, la diferencia, a este propósito, entre Aristóteles y Tomás, o entre Aristóteles y todos los filósofos creacionistas que en él se han inspirado, es debida sólo al hecho de que Aristóteles, no teniendo el concepto de creación, no concibe a Dios como el *Esse ipsum*. Sea como fuere, ateniéndonos a la *Metafísica*, ha de tenerse en cuenta que la posición de Aristóteles, tal como es claramente anunciada en la *Metafísica*, excluye la posibilidad tanto de un ser por sí como de un uno por sí, y con esto Aristóteles se encamina en una dirección totalmente diversa de la que provenía de Platón y de los otros platónicos y que será luego continuada por el medioplatonismo y por el neoplatonismo.

Desde el punto de vista histórico, ha habido tentativas de conciliar la metafísica platónica con la metafísica aristotélica, pero, ateniéndonos a los textos, se debe reconocer que éstas son dos metafísicas diversas entre sí. Y se debe reconocer que, a pesar de las apariencias, ha tenido mucha más fortuna en la historia de la filosofía, tardo-antigua, medieval y moderna, la metafísica de tipo platónico, no la metafísica de tipo aristotélico, que ha permanecido en un cierto sentido casi un caso único, casi un caso aislado, no obstante la enorme fortuna que ha tenido Aristóteles en todos los campos: desde la lógica a la física y a la ética. Esto por un deber de precisión histórica.

Junto con el uno, el libro *Iota* trata también de lo múltiple, y trata también de otras nociones que Aristóteles presenta como las formas, o las especies, del uno –él dice las especies, *eidê*,





pero este término aquí no quiere decir "especie", porque el uno o el ente no son géneros que pueden tener especies, entonces es más justo traducir las "formas" del uno y de lo múltiple (1053 b 22-24). Éstas son –dice Aristóteles– idéntico y diverso, semejante y desemejante, igual y desigual, es decir, todos aquellos predicados que son coextensivos con el ser y el uno (1054 a 29-32). De todo lo que es, nosotros podemos decir que es uno, pero podemos decir también que es idéntico y diverso, cada cosa es idéntica y diversa; no, obviamente, bajo el mismo aspecto, lo que daría lugar a una contradicción, cosa, para Aristóteles, imposible, sino que cada cosa es idéntica a sí misma y diversa de las demás; entonces, se puede decir que idéntico y diverso compenetran toda la realidad. Otro tanto se puede decir de parejas como semejante y desemejante, que valen en el ámbito de la cualidad, o igual y desigual, que valen en el ámbito de la cantidad. Todo el libro *Iota* está dedicado al análisis de estas nociones, sobre las cuales ya no me detengo ulteriormente.

Se me ha preguntado si Aristóteles cae en el logicismo. Los argumentos de los que Aristóteles se sirve en la *Metafísica* son argumentos lógicos: cuando él dice que el ser no es un género porque se predica de sus diferencias, éste indudablemente es un argumento de carácter lógico, pero yo no hablaría por eso de logicismo. En Aristóteles, como en todos los pensadores antiguos, lógica y metafísica están estrechamente conectadas; no está, por una parte, el ser y, por otra, el pensamiento: el pensamiento es siempre pensamiento del ser y el ser es siempre inteligible al pensamiento. Entonces, no hay separación entre lógica y metafísica.

Se me ha preguntado, además, qué pienso del creacionismo platónico. Pienso que éste no es un verdadero creacionismo porque todos sabemos que el Demiurgo no crea, el Demiurgo se encuentra ya frente a, yo diría, las cosas más importantes, a saber, ante todo, la verdadera realidad, que es el mundo de las Ideas, el cual no es creado por el Demiurgo. En realidad, luego, los medioplatónicos y los neoplatónicos dirán que el mundo de las Ideas está en la mente de Dios, y que las Ideas son pensamientos divinos. Pero esto no lo dice Platón en el *Timeo*; el hecho de que los otros luego lo digan quiere decir que, para ellos, la existencia de un mundo de las Ideas que precede al Demiurgo, y que es independiente del Demiurgo, era considerada un obstáculo para una visión que hacía derivar todo de Dios. Además, sabemos que,

por otra parte, está la famosa *khôra*, el receptáculo, el lugar en el que las cosas toman cuerpo. Yo habitualmente me represento la concepción del *Timeo* pensando en ciertos lagos de montaña, en los cuales los montes y los árboles se reflejan en el agua. Pues bien, para Platón, las cosas sensibles son como las imágenes de los árboles y de los montes reflejadas en la superficie del agua; pero, para que puedan existir las imágenes, debe existir la superficie, debe existir el lugar en el que las imágenes toman cuerpo, y ésta es, para Platón, la *khorâ*. Entonces, no se trata de auténtico creacionismo, pero indudablemente en Platón está esta visión para la cual un dios –no hay duda de que el Demiurgo es un dios– de algún modo opera para hacer ciertamente que el mundo sensible asuma el aspecto que tiene. Él, entonces, es un dios activo, es un dios que interviene en el mundo, y esto pareció a los cristianos, y aun antes a los hebreos, es decir, a Filón –aunque Filón era un hebreo de la diáspora, un hebreo helenizado, probablemente no bien visto por los hebreos más ortodoxos–, una forma de creacionismo. Esto hizo ciertamente que Platón fuera acogido por los hebreos y por los cristianos como el filósofo griego más vecino a la concepción creacionista de la Biblia. Por lo demás, no hay que olvidar que la misma Biblia no habla de creación en el sentido pleno y riguroso, que luego se afirma a partir del tercero y cuarto siglo en los grandes Concilios; también la creación de la que se habla en la Biblia frecuentemente parece ser algo que presupone una materia preexistente, y que consiste en ordenar de algún modo algo que ya existe. Es solamente hacia el segundo y el tercer siglo a. C. –hay una cita en el libro de los *Macabeos* (2 *Mac* 7, 28)– que se comienza a hablar de una creación a partir de la nada, pero el concepto puro de una creación a partir de la nada, *ex nihilo sui et subiecti*, se afirma después de algunos siglos en el ámbito mismo del cristianismo. Entonces, no causa asombro que, al inicio, se viese una cierta convergencia entre el creacionismo del *Timeo* y el creacionismo de la Biblia. Luego, en el interior del cristianismo, el concepto de creación se purificó cada vez más, hasta ser concebido como creación a partir de la nada, es decir, causalidad total del ser, pero no ha sido siempre así.

En cuanto a la concepción de un ente por esencia, que, para Aristóteles, conduce al monismo de Parménides, es decir, al panteísmo, yo creo que es posible reformular esta doctrina, como ocurre en Tomás de Aquino, evitando el panteísmo, y aquí creo





que Aristóteles se equivocaba. Aristóteles, como hemos visto, creía que esta concepción conducía al monismo de Parménides. Creo que ésta no es una consecuencia necesaria de la concepción de Dios como ser por esencia, porque se puede evitar el panteísmo, el monismo, gracias al concepto de participación, es decir, distinguiendo el ser por sí del ser participado, como hace Tomás. Pero el concepto de participación es un concepto platónico, que Aristóteles no admite.

En cuanto, finalmente, a la doctrina según la cual Dios sería causa formal y causa final del mundo, se trata de una interpretación platonizante de Aristóteles, es decir, de la interpretación que inmediatamente ha sido dada de su pensamiento. De ello hablaremos mejor mañana a la mañana, cuando tengamos que vérnoslas con la segunda parte del libro duodécimo. De esta interpretación es testimonio Teofrasto, esto es, el sucesor directo de Aristóteles, el colaborador de Aristóteles. Ya Teofrasto dice que algunos interpretan aquel deseo del que se habla en el libro duodécimo, por el cual el motor inmóvil mueve como objeto de deseo, como una forma de imitación. Teofrasto dice que aquellos que admiten el uno y los números, es decir, los platónicos, lo interpretan como imitación. Aristóteles no habla de imitación, ésta es una interpretación a la que la doctrina de Aristóteles se presta, pero no es exactamente pensamiento de Aristóteles. De esto hablemos mejor mañana.

Se me ha preguntado si hubo algún contacto entre la Biblia de los hebreos y Aristóteles. Creo que esto se puede excluir en sentido absoluto. La Biblia llega a conocimiento de los griegos cuando, a través de la diáspora, llegan a Alejandría los primeros intelectuales hebreos, y esto ocurre en el segundo siglo a. C., es decir, dos siglos después de Aristóteles. Estos intelectuales han aprendido el griego, puesto que la lengua oficial del reino de los Ptolomeos era el griego –en Alejandría se hablaba el griego, Alejandría había sido fundada por Alejandro de Macedonia–, y por encargo del rey Ptolomeo Filadelfo –así se transmite, pero no se sabe si es totalmente verdadero– traducen por primera vez la Biblia al griego. Los griegos no sabían otras lenguas, sino solamente el griego, entonces no estaban en condiciones de leer nada que fuese escrito en otras lenguas. Han sido necesarios los hebreos, que han traducido la Biblia al griego, y, entonces, los griegos por primera vez han leído la Biblia. Pero esto ha ocurrido en el siglo

segundo a. C. Luego, los filósofos hebreos y cristianos, viendo en Platón, y también en los estoicos, doctrinas que parecían asemejarse a las de la Biblia, han acusado a los filósofos griegos de haber robado de la Biblia estas doctrinas. Ha nacido así la famosa leyenda del hurto de los filósofos. Ésta es sólo una leyenda, pero muy significativa porque denota que estos filósofos hebreos, primero un tal Aristóbulo, que vivió en el siglo segundo a. C., luego Filón, y luego, entre los cristianos, Justino y aun otros, dicen que los filósofos griegos se han apropiado de la concepción de Dios que estaba en la Biblia. Esto no es verdad, pero significa que, según estos filósofos, hay convergencia, o, al menos, ellos ven una convergencia, entre el Dios de los filósofos griegos y el Dios de la Biblia.

Después de *Iota*, según el alfabeto griego, viene *Kappa*; en efecto, nosotros encontramos en el texto de la *Metafísica* que nos ha sido transmitido por los manuscritos antiguos, y que es el que está a la base de las ediciones modernas, después de *Iota*, este libro *Kappa*, que presenta características extrañísimas. ¿Por qué? Ante todo, está dividido en dos partes: en la primera parte, que comprende los primeros ocho capítulos, el libro *Kappa* no es otra cosa que un resumen de los libros *Beta*, *Gamma* y *Épsilon*. Recuerden ustedes que *Beta* era la exposición de las aporías; *Gamma* era la presentación de la ciencia del ente en cuanto ente, de los principios, del principio de no contradicción y del tercero excluido. Después de *Gamma*, venía *Delta*, pero aquí, en cambio, en *Kappa*, *Delta* es ignorado, y, después de haber resumido *Beta* y *Gamma*, el libro *Kappa* resume *Épsilon*. Entonces, por un lado, es un testimonio de la continuidad existente entre *Beta*, *Gamma* y *Épsilon*; por otro lado, nace la duda acerca de que sea obra de Aristóteles, puesto que no se comprende qué motivo habría tenido Aristóteles, después de haber escrito los libros *Beta*, *Gamma* y *Épsilon*, de resumirlos. En la segunda parte, el libro *Kappa* es un resumen de algunas partes de la *Física*, a saber, de aquellas que tratan del movimiento y del fin.

Éste, entonces, es un conjunto de dos resúmenes: uno que resume tres libros de la *Metafísica* y otro que resume algunas partes, no recuerdo exactamente cuántas, de la *Física*. Por esta razón, desde hace mucho tiempo, a partir del siglo XIX, se ha dudado de su autenticidad. La mayor parte de los estudiosos del siglo XIX consideraba que el libro *Kappa* no era auténtico. Un





intento muy fuerte de mostrar, de recuperar, su autenticidad ha sido llevado a cabo por el gran filólogo alemán Werner Jaeger, quien, sirviéndose de su hipótesis de la evolución del pensamiento de Aristóteles, ha supuesto que el libro *Kappa* representa una primera redacción de aquellas partes de la *Metafísica* que luego, en un segundo momento, Aristóteles habría expuesto de manera más amplia y completa, elaborando los libros *Beta*, *Gamma* y *Épsilon*. Entonces, según Jaeger, el libro *Kappa* sería la primera formulación –una formulación anterior en el tiempo– de aquello que luego es expuesto más ampliamente en los libros *Beta*, *Gamma* y *Épsilon*. Ésta es la explicación que Jaeger da de la primera mitad del libro *Kappa*, mientras que, para la segunda mitad, donde se encuentran los resúmenes de la *Física*, Jaeger, por lo que recuerdo, no proporciona explicaciones o no da una explicación satisfactoria.

Sobre este problema ha habido, hace algunos años, un simposio internacional en Berlín, en el que se han confrontado, a propósito del libro *Kappa*, dos de los mejores estudiosos de Aristóteles del siglo XX, a saber, el francés Pierre Aubenque y el canadiense Vianney Décarie. Aubenque era profesor en París, en la Sorbona, Décarie era profesor en Montreal, en Québec. Mientras que Décarie ha sostenido la autenticidad del libro *Kappa*, Aubenque ha proporcionado argumentos en contra de su autenticidad, no sólo por el hecho de que el libro, como he dicho, resume otros libros de la *Metafísica* y partes de la *Física*, sino porque, comparando las doctrinas, según Aubenque, se notan extrañezas, expresiones en el libro *Kappa* que inducen a pensar que no puede haber sido escrito por Aristóteles, expresiones que Aristóteles no habría escrito nunca.

Les digo a ustedes cuáles son los argumentos de aquellos que defienden la autenticidad, a partir de Jaeger que se basa en la teoría evolutiva, es decir, los argumentos de Décarie, que, además, son también los mismos que encuentran ustedes en Reale –también Reale, en su edición con cometario de la *Metafísica*, considera que *Kappa* es auténtico. Ellos son resumibles del modo siguiente: "Aristóteles nos ha hablado de la sustancia sensible, luego, en el libro duodécimo, se dispone a hablar de la sustancia suprasensible. Pero, antes de afrontar este tema, Aristóteles considera oportuno resumir todo lo que ha dicho antes, para preparar mejor, para introducir, el tratamiento de la sustancia supra-

sensible".

Esto es posible. Todo es posible. Pero, entretanto, ¿tiene algún sentido que Aristóteles resuma los libros *Beta*, *Gamma* y *Épsilon*? Entonces, uno se pregunta, ¿por qué no ha resumido también *Zeta*, *Eta* y *Theta*, y, en lugar de *Zeta*, *Eta* y *Theta*, ha resumido partes de la *Física*, que no tienen que ver con el tema en cuestión? Pero, a parte de esto, y esto no es una prueba, hay –y aquí creo que Aubenque tiene razón– anomalías en el libro *Kappa* que, a mi modo de ver, revelan que no es un escrito de la mano de Aristóteles. Por ejemplo, cuando el libro presenta el concepto de ente en cuanto ente, *on hêi on*, lo presenta con esta expresión: *to on hêi on* –disculpen ustedes, pero debo hablar en griego– *to on hêi on kai khôriston* (1064 a 28-29), que literalmente significa, "el ente en cuanto ente y separado".

Este modo de expresarse ha inducido a algunos estudiosos –pocos, en verdad, pero ha habido uno de ellos en Alemania, Philip Merlan– a decir que el ente en cuanto ente, que forma el objeto de la filosofía primera del libro *Gamma*, es el ente separado, es decir, el ente trascendente, inmaterial, el motor inmóvil, Dios. Entonces, en Aristóteles, no hay una ontología, sino que sólo hay una teología, porque el ente en cuanto ente, del que habla Aristóteles, no es otra cosa que Dios mismo. Esto no es posible. ¿Por qué? Porque, en el libro *Gamma*, como recuerdan ustedes, Aristóteles dice: "nosotros debemos buscar los principios y las causas primeras del ente en cuanto ente" (1003 a 31-32). Ahora bien, si el ente en cuanto ente fuese el motor inmóvil, si fuese Dios, no tendría sentido decir que nosotros debemos buscar sus principios, porque Dios es un principio. En cambio, el ente en cuanto ente es algo de lo cual la filosofía primera debe buscar las causas primeras, debe buscar los principios, es decir, debe dar una explicación de eso, y, entonces, el ente en cuanto ente es algo que tiene necesidad de ser explicado, es algo que depende de ciertas causas, no es Dios. Por eso, llamarlo *to on hêi on kai khôriston*, es decir, "el ente en cuanto ente y separado", que quiere decir "y trascendente", "e inmaterial", es una cosa que contrasta violentamente con la noción aristotélica de ente en cuanto ente. Por esto, y también por otras pequeñas y menos graves contradicciones que *Kappa* contiene respecto de los libros auténticos, es decir, *Beta*, *Gamma* y *Épsilon* –sobre los cuales no hay que dudar–, se ve que el resumen traiciona el pensamiento de Aristóteles desde el punto





de vista doctrinal.

¿Cuál es, entonces, la explicación más simple en la que se pueda pensar? Que sea la obra de otro autor, diverso de Aristóteles, pero no muy lejano de Aristóteles, probablemente un alumno suyo o alguien que formaba parte de su escuela, o quizás uno de los editores de la *Metafísica*, no sabemos, el cual ha intentado exponer de forma resumida el pensamiento de Aristóteles, pero ha cometido algunos errores, o porque no ha comprendido, o porque ha querido interpretar a Aristóteles en una dirección que era la que a él mismo le agradaba, pero que no concordaba con el pensamiento de Aristóteles.

Yo, y no soy el único, es más, puedo decir que estoy hoy con la mayoría de los estudiosos de Aristóteles sobre este punto, estoy seguro, estoy convencido de que el libro *Kappa* no es un libro de Aristóteles, es un libro no auténtico. Por eso, todas las veces que se cita un pasaje del libro *Kappa* como sustento de una cierta interpretación, a mi entender, se usa un argumento que no se sostiene; no se puede usar el libro *Kappa* para validar una u otra interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles porque es el mismo libro *Kappa* el que es una interpretación, y que, entonces, ha de incluirse entre las otras interpretaciones y no ha de considerarse como texto, como fuente decisiva para resolver los problemas. Sería muy interesante hacer una investigación, que no sé si puede hacerse, pero, si fuese posible, sería algo de extremo interés desde el punto de vista de la historia de la filosofía, hacer una investigación para comprender cómo, cuándo y quién ha sido el verdadero autor del libro *Kappa*, y probablemente esta investigación nos podría revelar un momento crucial en la historia del aristotelismo, en la historia de la recepción de la *Metafísica* de Aristóteles. Yo creo que la composición de *Kappa* ha acontecido no mucho tiempo después de la muerte de Aristóteles, cuando se ha ya comenzado a manipular su pensamiento para hacer decir a Aristóteles cosas que él no había dicho, pero que otros habrían querido que él dijese.

Pasemos ahora al libro *Lambda*. *Lambda* es el libro duodécimo de la *Metafísica* de Aristóteles. Es el libro más famoso de la *Metafísica*. Es el libro que todos los comentadores, desde los más antiguos hasta nuestros días, consideran la cumbre, el punto de llegada, el vértice de la *Metafísica* de Aristóteles, sólo que, entonces, no logran explicar por qué, después del duodécimo, vie-

nen aún el décimo tercero y el décimo cuarto. Si *Lambda* era el punto de llegada, si éste era el vértice, hay que explicar qué hacen allí los otros dos libros. Por eso, muchos han dicho: los últimos dos han sido puestos en el lugar equivocado, debían de ser puestos antes porque el último lugar, el lugar de honor, la última palabra, correspondía a *Lambda*. Sin embargo, en los manuscritos, en todos los manuscritos, *Lambda* está en el duodécimo lugar, y no es, entonces, el último.

Además, el libro *Lambda* presenta algunas características por las que no se puede ciertamente dudar de su autenticidad. Ha habido un desventurado que ha intentado hacerlo, un profesor italiano del que luego no se ha oído hablar. No tiene sentido dudar de la autenticidad del libro *Lambda* por una razón muy simple, a saber, porque Teofrasto, que no sólo es el sucesor de Aristóteles, sino que es su alumno más cercano, que ha vivido con él por muchos años, escribió una obra –intitulada también ella *Metafísica*, pero probablemente por otro– en la que discute las doctrinas de la *Metafísica* de Aristóteles y discute, sobre todo, sobre la doctrina del libro *Lambda*. Entonces, si Teofrasto testimonia que las doctrinas del libro *Lambda* son doctrinas de Aristóteles, no hay duda de que lo sean. Nadie mejor que Teofrasto sabía cuáles eran las doctrinas de Aristóteles porque él había vivido muchos años junto a él y había sido elegido por Aristóteles como su continuador, como su sucesor. Entonces, no hay dudas acerca de la autenticidad de *Lambda*.

Éste libro, empero, presenta características singulares. ¿Por qué? No cita ningún otro libro de la *Metafísica*, no hay ningún pasaje en el cual se refiera a los libros precedentes, mientras que hemos visto que *Iota* se refiere al libro *Beta* y también los otros se refieren a los precedentes. *Lambda* parece ignorar completamente la existencia de todos los otros libros de la *Metafísica*. Entonces, parece ser una obra independiente.

Además, se presenta como una indagación sobre la *ousia*. Si tienen ustedes a mano el texto, leamos las primeras líneas, puesto que revelan inmediatamente esta impresión. Tomen ustedes el libro *Lambda*. Comienza así, en griego dice: *Peri tês ousias hê teoría* (1069 a 18), "la teoría, es decir, la investigación, la indagación –los comentadores piensan que Aristóteles, diciendo teoría, se refiere a su propia teoría, es decir, a la teoría que él está exponiendo, a la investigación que él está llevando a cabo, mientras





que no se dice esto, él dice simplemente la teoría, la investigación– es *peri tês ousias*, en torno a la *ousia*, en torno a la sustancia; en efecto, los principios y las causas que estamos buscando son los de las sustancias". Aquí, por un lado, volvemos a encontrar algo ya conocido por nosotros, puesto que habíamos visto, aún en el libro *Zeta*, que, teniendo el ser muchos significados y siendo la sustancia el primero de los múltiples significados del ser, no hay que continuar ya preguntándonos "¿qué es el ser?", sino que, en cambio, hay que preguntarnos "¿qué es la sustancia?" (1028 b 2-4). Entonces, diciendo que la teoría versa sobre la sustancia y que los principios que buscamos deben ser los principios de la sustancia, Aristóteles hace exactamente el mismo discurso que ha hecho en *Zeta*, sólo que aquí, en *Lambda*, parece hacerlo por primera vez, es decir, parece que no hay un discurso precedente en el que se ha dicho que primero habría que indagar el ser, pero, puesto que la sustancia es el primero de los significados del ser, entonces indaguemos la sustancia. Aquí se da por descontado que la teoría versa sobre la sustancia y que se buscan los principios y las causas de la sustancia. Luego, en la primera mitad del libro –el libro comprende diez capítulos–, en los primeros cinco capítulos, se habla de los principios y de las causas de las sustancias sensibles; en los últimos cinco capítulos, en cambio, se habla de la existencia de sustancias suprasensibles. Entonces, se cubre toda la gama, toda la serie posible de las sustancias. En suma, en el conjunto del libro, se realiza todo lo que es anunciado al inicio, es decir, se desarrolla una auténtica teoría de la sustancia, que arroja luz sobre los principios y las causas de las sustancias. Pero esta teoría se presenta como un todo en sí acabado, en sí concluido, que no tiene en cuenta lo que ha ya sido dicho en los libros precedentes, puesto que ya el libro *Zeta*, el libro *Eta* y el libro *Theta* habían tratado acerca de la sustancia sensible, de los principios y de las causas de las sustancias sensibles. ¿Por qué aquí, en el libro *Lambda*, Aristóteles rehace enteramente esta investigación, como si no hubiese sido hecha nunca?

La mayor parte de los estudiosos considera hoy que *Lambda* originariamente no formaba parte de la *Metafísica*, sino que era un libro independiente. Recuerden ustedes que, en los antiguos catálogos, la *Metafísica* es mencionada como una obra no de catorce libros, sino de diez libros. Entonces, si nosotros sacamos *Alpha menor* porque, como revela su nombre, no estaba

destinado desde el comienzo a formar parte de la *Metafísica*; si sacamos *Delta*, el diccionario de los múltiples significados de las palabras, que habla poquísimo de metafísica, y probablemente no formaba parte de ella; si sacamos *Kappa*, que hemos visto que no era auténtico; sacamos también *Lambda* y encontramos la *Metafísica* en diez libros. ¿Qué quiere decir sacamos *Lambda*? No es como el caso de *Kappa*, no queremos considerarlo inauténtico, simplemente podemos considerarlo como una obra independiente: *Peri tês ousias*, *Sobre la sustancia*, una obra que en el comienzo no formaba parte de la *Metafísica*, aunque su contenido es ciertamente la filosofía primera, es decir, la investigación sobre los principios primeros de la sustancia. Sobre esto hoy están de acuerdo casi todos, es decir, en reconocer esta sustancial independencia de *Lambda*.

Hace diez años, ha tenido lugar, en Oxford, un *symposium* dedicado enteramente al libro *Lambda*, del cual han aparecido, en el 2000, las actas, publicadas por Clarendon Press de Oxford, al cuidado de Michael Frede y David Charles, y todos los participantes de aquel simposio –éramos aproximadamente una treintena de estudiosos de todos los países–, todos han estado de acuerdo en decir que *Lambda* es un libro independiente, pero auténtico. Ahora bien, que sea independiente, en el fondo, no es muy importante, lo importante es que sea auténtico y que nosotros nos podamos servir de él para extraer de él el pensamiento de Aristóteles. A mi entender –y éste es uno de los pocos puntos en los que yo estoy de acuerdo con Jaeger–, el libro *Lambda* es un libro juvenil, es un libro que precede a los otros libros de la *Metafísica*. Para Jaeger, éste es el primer esbozo de toda la metafísica de Aristóteles, que luego Aristóteles mismo ha ulteriormente desarrollado en los otros libros que hemos considerado, es decir, de la que Jaeger llamaba la *Urmetaphysik*, la metafísica originaria de Aristóteles. Como, para mí, este mismo discurso vale también para el libro *Alpha menor*, que era la introducción a una precedente edición de la *Metafísica*, yo creo que *Alpha menor* era precisamente la introducción a esta *Urmetaphysik* constituida por *Lambda*.

Pero éstas son consideraciones de carácter histórico-filológico que aún no tocan el contenido filosófico del libro. Vayamos, mejor, a éste. En el primer capítulo, Aristóteles dice: "buscamos los principios de la sustancia" (1069 a 19); pero luego, más abajo,





agrega: "las sustancias son tres" (1069 a 30). Aquí "las sustancias" quiere decir los géneros de sustancia, los tipos de sustancia, que son, en primer lugar, las sustancias móviles y corruptibles, es decir, los cuerpos terrestres, plantas y animales; luego, las sustancias móviles y eternas, es decir, no corruptibles, y éstas son los cuerpos celestes: el sol, la luna, las estrellas, los astros, que son móviles, porque los griegos, como todos hasta el siglo XIX, creían que la tierra estaba quieta y que los astros giraban todos en torno a la tierra. Los astros son móviles, pero eternos, es decir, no corruptibles; nadie ha visto nunca extinguirse el sol o la luna o las estrellas. Finalmente, dice el primer capítulo de *Lambda*, hay un tercer género de sustancia: las sustancias eternas e inmóviles, pero de éste se debe demostrar la existencia. ¿Por qué? ¿Por qué hay un tercer género? Porque Aristóteles aquí hace una clasificación que tiene en cuenta opiniones de los filósofos de su tiempo. Ahora bien –él lo dice ya en el primer capítulo–, el tercer género de sustancias, es decir, las sustancias inmóviles, según algunos, son las Ideas, según otros, son los números, y, según todavía otros, son las Ideas-números (1069 a 34-36).

Es una descripción clara de las posiciones que en el interior de la Academia estaban representadas respectivamente por Platón, Espeusipo y Jenócrates. La existencia de sustancias inmóviles, en el tiempo de Aristóteles, era admitida por muchos; no por los filósofos antiguos, por los filósofos presocráticos, los cuales no habían admitido nada inmóvil; sólo Parménides decía que el ser era inmóvil, pero no es a Parménides que aquí Aristóteles se refiere. En cambio, los filósofos contemporáneos a Aristóteles, es decir, los académicos, admitían todos las sustancias inmóviles. Es más, para ellos, la verdadera realidad, el verdadero ser, la *ousia*, la verdadera *ousia*, el ser en el sentido fuerte, estaba constituido justamente por las sustancias inmóviles, a saber, para Platón, por las Ideas, para Espeusipo, por los números, y, para Jenócrates, por las Ideas-números. Entonces, Aristóteles, mencionando estos tres géneros de sustancia, preanuncia cuáles serán los objetos de los que él se ocupará en el curso de todo el libro sobre la sustancia.

Por lo tanto, el libro *Lambda* es un libro sobre los tres géneros de sustancias, mientras que, a partir de los más antiguos comentadores, éste ha sido llamado nada menos que con el nombre "la teología" de Aristóteles, como si el libro *Lambda* tuviese

por objeto sólo el tercer género, y este tercer género fuese Dios, y, entonces, el libro *Lambda* fuese la exposición de la teología de Aristóteles. El primer comentador que lo interpreta de este modo es Alejandro de Afrodisia, entonces estamos aún en la antigüedad, entre el segundo y tercer siglo después de Cristo; luego continúa en esta línea Temistio; luego continúa, en el medioevo, el llamado pseudo-Alejandro, que es probablemente el bizantino Miguel de Éfeso, quien hace un comentario a la *Metafísica* alrededor del siglo undécimo, haciéndolo pasar como el comentario de Alejandro, que en parte se había perdido. Pero de este modo interpretan la *Metafísica* todos los árabes: Alfarabi, Avicena, Averroes, y de este modo interpretarán el libro *Lambda* también los pensadores cristianos. Los árabes querían a toda costa encontrar en Aristóteles los principios fundamentales de la teología islámica, más precisamente, la unicidad de Dios, aspecto que para el Islam es fundamental: Dios es sólo Uno. Los musulmanes acusan a los cristianos de politeísmo, puesto que admiten la Trinidad. Entonces, para ellos, la cosa que más interesa es la unicidad de Dios. Pero, como en el libro *Lambda* las cosas no son precisamente así, no existe propiamente la unicidad del motor inmóvil, puesto que hay un primer motor inmóvil, como veremos, pero hay, además, también otros cincuenta y cuatro motores inmóviles, entonces los árabes tienen que, de algún modo, remediar este defecto de Aristóteles, y escriben ellos un libro, juntando extractos de las *Enéadas* de Plotino, en las que se afirma que hay un solo Dios, el Uno, y lo hacen pasar como la teología de Aristóteles. Ellos atribuyen a Aristóteles un libro falso bajo el nombre de *Teología de Aristóteles*, y lo grave es que este falso libro es traducido luego del árabe al latín y, en la escolástica cristiana, es considerado obra de Aristóteles. Así como es considerado obra de Aristóteles otro libro falso, confeccionado igualmente por los árabes, el llamado *Liber de causis*, que es hecho juntando extractos de Proclo; también éste es traducido al latín y también éste creían los pensadores de la escolástica cristiana que era obra de Aristóteles. Entonces, los pensadores de la escolástica, por ejemplo, Tomás de Aquino, se encuentran teniendo frente a ellos obras que se creía eran de Aristóteles, que, en realidad, son de Plotino y de Proclo, hechas circular por los árabes como obras de Aristóteles, y, entonces, son constreñidos los pensadores cristianos a dar de Aristóteles una interpretación que esté de acuerdo con el neoplatonismo.





Sólo en los últimos años de su vida Santo Tomás se da cuenta de que el *De causis* no es de Aristóteles, sino que es de Proclo. ¿Por qué? Porque, entretanto, ha sido traducida al latín la *Elementatio theologica* de Proclo, y Tomás, que no sabía griego, cuando le dan la traducción latina de Proclo y la confronta con el *Liber de causis*, ve que es la misma cosa y concluye que, entonces, el *Liber de causis* no es de Aristóteles, es de Proclo. En la historia de la filosofía existe también todo este enredo de falsificaciones.

Volviendo al libro *Lambda* de Aristóteles, vemos que, desde Alejandro de Afrodisia en adelante, todos creen que éste contiene la teología de Aristóteles. ¿Por qué? Recordémonos qué había acaecido en el tiempo que ha pasado entre Aristóteles y Alejandro. Aristóteles vive en el siglo cuarto antes de Cristo; Alejandro de Afrodisia vive entre el segundo y el tercero después de Cristo, y es nombrado profesor de filosofía peripatética por el emperador Marco Aurelio, aquí en Roma. Mientras tanto, ha cambiado el mundo, a saber, ha estallado, por así decir, el cristianismo, ha llegado también a Roma, y ha llevado a todo el mundo una necesidad de religión, una necesidad de Dios, que era desconocida en tiempos de Aristóteles. Todos los filósofos antiguos, desde este momento en adelante, están abocados a la elaboración de una filosofía que tenga en su centro la noción de Dios. He aquí la teología, teología no en el sentido de la teología dogmática; se entiende: teología natural, teología filosófica; pero la filosofía deviene teología y, así, se usan a Platón y a Aristóteles como autores de teología.

Esto lo hacen también los filósofos paganos, como Alejandro de Afrodisia y Temistio, que por el hecho de ser paganos no es que sean insensibles al problema religioso, lo advierten también ellos. Además, los filósofos neoplatónicos, los cuales, cuando ya el cristianismo se ha afirmado –con el neoplatonismo estamos en los umbrales del giro representado por Constantino, cuando Constantino convierte el imperio Romano al cristianismo–, perciben este peligro e, intentando construir un sistema filosófico lo suficientemente potente como para resistir la ofensiva del cristianismo, consideran que pueden hacerlo juntando a los dos más grandes filósofos de la tradición de la Grecia pagana, esto es, a Platón y a Aristóteles. Y he aquí que Platón y Aristóteles son usados para confeccionar un sistema filosófico centrado sobre la idea de Dios, para ser contrapuesto al cristianismo. Porfirio, el

biógrafo, discípulo y colaborador de Plotino, escribe un tratado de unos quince libros *Contra los cristianos*. Temistio, comentador del libro *Lambda*, es uno de los colaboradores del emperador Juliano el Apóstata, quien intenta restaurar el paganismo contra el cristianismo. Todo esto lleva a la interpretación del libro *Lambda* como una teología.

Si, en cambio, nosotros miramos el texto de Aristóteles –compuesto, como hemos dicho, de diez capítulos–, vemos que, en los primeros cinco, se habla sólo de las sustancias sensibles, se buscan los principios de las sustancias sensibles, y se dice aquello que, por lo demás, se encuentra también en la *Física*, a saber, que las sustancias sensibles están sujetas a movimiento y que, para explicar el movimiento, no bastan dos principios contrarios entre sí, como sostenían los filósofos presocráticos –lo caliente y lo frío, la luz y las tinieblas, lo par y lo impar…–, sino que es necesario también un sustrato, un sujeto –he aquí la noción de materia, la *hulê*, un sujeto material–, que pase de un estado de privación, es decir, de carencia de forma, a un estado de posesión de la forma. Entonces, los principios que explican el devenir de la sustancia sensible son tres: sustrato, vale decir, materia, privación y forma (1069 b 32-34). Además, agrega Aristóteles, es necesario otro principio, que haga pasar el sustrato de la privación a la forma, o bien de la potencia al acto, y este cuarto principio es la causa eficiente (1069 b 35 - 1070 a 1).

En la primera mitad del libro *Lambda*, además de los conceptos de sustrato, es decir, materia, privación y forma, es introducida como principio de las sustancias sensibles la causa eficiente. Aristóteles dice que estos principios son muchos, puesto que cada cosa, cada sustancia sensible que cambia, tiene sus principios, tiene su materia, su forma y su causa motriz. Es en este contexto que aparece aquel pasaje que yo citaba también ayer: causa de Aquiles es Peleo y, de ti, tu padre, y, además –dice Aristóteles–, yo tengo mi forma, mi materia y tú tienes la tuya (1071 a 21-29). Cada sustancia sensible tiene su forma, su materia y su causa motriz. Entonces, estos principios, materia, forma y causa motriz, son tres de aquellos cuatro géneros de causa que hemos encontrado al inicio de la *Metafísica* –causa material, causa formal, causa eficiente y causa final–; aquí, por el momento, de la causa final aún no se habla, se habla sólo de las primeras tres: materia, forma y causa eficiente. Estos principios –dice Aristóte-





les– son diversos para cada sustancia sensible y son idénticos sólo por analogía (1070 a 31-33).

¿Qué quiere decir analogía? La noción griega de analogía es "identidad de relaciones entre términos diversos", es decir, es la noción matemática de proporción: A es a B como C es a D; 2 es a 3 como 4 es a 6, donde los números son todos diversos uno del otro; A, B, C, D, o bien 2, 3, 4, 6; idéntica es la relación que hay entre los primeros dos y los otros dos. Entonces, identidad de relaciones, ésta es la analogía. *Analogia*, en griego, significa "proporción". Pues bien, entre los principios de la sustancia sensible, hay analogía, en el sentido de que cada sustancia sensible tiene su forma, su materia y su causa eficiente, que es diversa de la forma, de la materia y de la causa eficiente de las otras sustancias. Pero la relación que hay entre cada una de estas causas y la sustancia sensible de la cual es causa, es exactamente la misma; es decir, el padre de Aquiles, Peleo, es a Aquiles como tu padre es a ti, es decir, tiene la misma relación, hay analogía.

Éste es el contenido de la primera mitad del libro *Lambda*. Sólo en un punto, al final del capítulo cuarto, Aristóteles, después de haber dicho que existen estos principios, dice: "y, además, existe lo que todo mueve como causa primera de todo" (1070 b 34-35). Aquí hay una mención, una alusión al primer motor, debida a la exigencia de mencionar todos los principios de las sustancias sensibles, no sólo los idénticos por analogía, sino también aquel que es idéntico para todos en cuanto al número, es decir, es uno solo. Veremos cómo este discurso será retomado en la segunda parte del libro, pero, en su primera mitad, el libro *Lambda* es una teoría de los principios y de las causas de las sustancias sensibles.

# Libros Λ, M, N – XII (caps. 6-10), XIII, XIV

Hoy es el último encuentro de esta serie, pero esperemos que no sea la última vez que nos veamos y esperemos tener aún otras ocasiones en las que nos volvamos a ver. Debemos ocuparnos de la parte final, de la parte conclusiva de la *Metafísica* de Aristóteles. Como recordarán ustedes, hemos dejado, para este encuentro, la segunda mitad del libro duodécimo, *Lambda*, y, además, los dos últimos libros, *My* y *Ny*, que son el decimotercero y el decimocuarto. Es importante considerar esta parte en su totalidad, mientras que, tradicionalmente, llegados al libro *Lambda*, al libro duodécimo, los comentadores de la *Metafísica* se detenían. Tanto en la tradición árabe como en la tradición latina, muchos comentadores se limitaban a comentar los primeros doce libros; tampoco Santo Tomás deja comentario alguno del decimotercero y del decimocuarto, como tampoco lo hacían los árabes. Esto es significativo, a saber, es el signo de una tendencia a interpretar la *Metafísica* entera como un discurso que culmina en la teología, puesto que en el libro *Lambda* se consideraba, precisamente, que se encuentra una teología. Pero, desde un punto de vista histórico más correcto, nosotros debemos tener presente que Aristóteles ha escrito catorce libros y no solamente doce, y, entonces, debemos encontrar una razón, un significado, también para los últimos dos libros.

Naturalmente, debemos tener presente que el orden actual de los libros de la *Metafísica* no se remonta necesariamente a Aristóteles. Sin embargo, no hay duda de que los últimos dos libros son de Aristóteles, entonces es necesario explicar por qué Aristóteles los ha escrito y por qué alguien, probablemente Andrónico, los ha colocado después del libro *Lambda*. En mi opinión, como ya he dicho, el libro *Lambda* es precedente, es decir, constituye una primera versión de la *Metafísica*, y uno esperaría encontrar algo análogo también en la última versión. Ciertamente, no es

verdad que tenemos todo lo que Aristóteles ha escrito, o todo lo que Aristóteles ha dicho; entonces, hay algunos comentadores, tanto antiguos como modernos, que creen que ha existido o ha debido de existir una auténtica teología de Aristóteles, más desarrollada que la que encontramos en el libro *Lambda*. Recordábamos ayer que los árabes habían confeccionado un escrito falso intitulándolo *Teología de Aristóteles*, lo que revela que sentían la necesidad de una teología de Aristóteles porque, evidentemente, no la encontraban en las obras auténticas de Aristóteles.

Hay un gran estudioso del siglo XX, el padre Joseph Owens, del Pontifical Institute of Medieval Studies de Toronto, que sostiene que, efectivamente, en la *Metafísica* falta una conclusión y que, probablemente, o Aristóteles no la ha escrito o, aunque Aristóteles la haya escrito, no nos ha llegado. Esta exigencia de una exposición más amplia del discurso sobre la sustancia suprasensible es, a su vez, la expresión de una tendencia a interpretar la *Metafísica* de Aristóteles como si tuviese que ocuparse fundamentalmente de Dios, de la teología; pero no se puede tener por garantizado que ésta sea la verdadera naturaleza de la metafísica de Aristóteles. Por más importante que, para nosotros, pueda ser este discurso, podría darse que, para Aristóteles, no lo fuera y, entonces, deberíamos tener en cuenta que Aristóteles no compartía este interés. En el libro *Lambda*, como veremos inmediatamente, hay cinco capítulos finales muy densos, y lo importante es entender, interpretar, qué decía Aristóteles en estos capítulos, que son seguramente auténticos y con los cuales debemos confrontarnos.

Comencemos por el capítulo sexto. Si tienen ustedes a mano una traducción, quizás es útil hacer de vez en cuando referencia a ella porque el capítulo sexto del libro *Lambda* se abre con una remisión a lo que ya se había dicho en el capítulo primero, a saber: las sustancias son tres, lo que quiere decir, como hemos visto, que hay tres géneros posibles de sustancias; o bien, tres son los géneros de sustancias hasta ahora admitidos por los filósofos: la sustancia sensible móvil, que es la que está ante los ojos de todos, es decir, los cuerpos terrestres, y sobre la existencia de ésta no hay problemas, se trata de encontrar sus principios y causas; existe luego la sustancia sensible eterna, que son los cuerpos celestes, y de éstos hasta ahora Aristóteles no ha hablado; y, en fin, existe, o bien es concebible, un tercer género de sustancia, la sustancia inmóvil, que, para Aristóteles, no constituye un problema, en el sentido de que tenga necesidad de ser demostrada (1071 b 3-5). También éste es un punto que es necesario tener presente, es decir, Aristóteles no tenía el problema que tienen muchos filósofos después, el llamado problema de demostrar la existencia de Dios. Éste no es un problema de los filósofos clásicos: los filósofos griegos creían todos en la existencia de los dioses, no consideraban que éste era un problema de la filosofía. Aristóteles vive en una época en la cual domina ya el pensamiento de Platón, la Academia, y la Academia estaba toda de acuerdo en reconocer la existencia de sustancias suprasensibles: las Ideas para Platón, los números matemáticos para Espeusipo, las Ideas-números para Jenócrates, todas posiciones que Aristóteles refiere al inicio del libro *Lambda*. Su problema es ver cuáles sustancias inmóviles se deben admitir, es decir, cómo deben ser concebidas para poder reconocerse que existen como sustancias inmóviles y, entonces, él quiere ver cuáles son los argumentos aceptables, los argumentos válidos, con los cuales nosotros podemos concluir la existencia de sustancias inmóviles.





El argumento del cual él parte en el libro duodécimo de la *Metafísica* es la existencia de un movimiento eterno. El movimiento, según Aristóteles, es eterno; de esto él había ya hablado en la *Física*, dedicando a este tema varios capítulos; aquí, en la *Metafísica*, se limita simplemente a hacer una mención; alguno lo interpreta como una remisión a la *Física*, como diciendo que la existencia de un movimiento eterno la hemos ya demostrado en la *Física*. Pero se puede también pensar que existe también aquí una demostración muy concisa, muy sintética, cuando Aristóteles dice: "Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa porque éste ha siempre existido" (1071 b 6-7). Una vez más, aquí, la palabra "siempre" –en griego, *aei*– puede ser interpretada también de otro modo, es decir, como "en cualquier caso". Si es así, podemos traducir: "es imposible que el movimiento se genere o se corrompa porque éste en cualquier caso existiría". ¿Qué significa esto? Si nosotros admitiésemos que el movimiento se genera, o sea, que haya primero un momento en el que no hay movimiento y luego un momento sucesivo en el que hay movimiento, este pasaje, desde el momento en el cual el movimiento no existe al momento en el cual el movimiento existe, es ya un cambio, es ya un movimiento; como también, cuando el movimiento se corrompiese, es decir, cesase de existir, tendremos igualmente un

pasaje de un momento en el cual el movimiento existe a otro sucesivo en el cual el movimiento ya no existe, y también esto sería un cambio y, entonces, para Aristóteles, un movimiento, porque él habla de movimiento en sentido amplio, comprendiendo en esta noción cualquier tipo de cambio. Por eso, ya aquí está la demostración de la eternidad del movimiento, puesto que el movimiento no puede generarse y no puede corromperse. En efecto, si se generase, presupondría ya un movimiento antes del movimiento, y, si se corrompiese, implicaría un movimiento después del movimiento. El mismo discurso se puede hacer para el tiempo: también el tiempo, según Aristóteles, es eterno, puesto que, si se admitiese un inicio del tiempo, se debería admitir que existía un "antes" de este inicio, en el cual el tiempo aún no existía, pero ya al decir un "antes", se admite un tiempo; y, análogamente, si se admite que el tiempo cese, se debe admitir un "después" en el cual el tiempo ya no existe, pero este "después" es aún tiempo. Entonces, para Aristóteles, tanto el movimiento como el tiempo son eternos, han sido siempre y siempre serán.

Esto desde el punto de vista conceptual; en cambio, desde un punto de vista físico, a Aristóteles le sucede que espontáneamente piensa que el movimiento eterno es el movimiento del cielo. Piensen ustedes en el cielo que por entonces se llamaba de las estrellas fijas, en esta bóveda, en esta cúpula que gira de noche sobre nosotros. Lamentablemente, nosotros de noche ya no miramos las estrellas, incluso porque hay demasiada luz en nuestras ciudades y no se ve bien, pero, en tiempos de Aristóteles, no había iluminación y la gente ocupaba más tiempo que nosotros, creo, en mirar las estrellas. Pues bien, quien mira atentamente las estrellas, en el transcurso de una noche entera, percibe este movimiento de rotación, por el cual la estrella de la mañana y la estrella de la tarde se encuentran en posiciones diversas.

He aquí, pues, que esta idea de que hay un cielo que gira en torno a la tierra, conectada, obviamente, con el paradigma geocéntrico antiguo, es, para Aristóteles, la representación sensible del movimiento eterno. Ahora bien, un movimiento, en general, requiere, según Aristóteles, una causa motriz. Esto entra en su concepción de la filosofía. La filosofía, como hemos visto, la ciencia en general, es investigación de las causas; decir que no existen causas equivale a renunciar a la ciencia, renunciar a la filosofía, no hacer más filosofía. Hacer filosofía significa buscar las





causas, buscar las explicaciones, preguntarse por qué. Entonces, también frente a este fenómeno del movimiento eterno del cielo debemos preguntarnos por qué, debemos admitir que hay una causa, la cual no puede más que ser una causa eficiente. Aristóteles, en efecto, la introduce diciendo *ei esti kinêtikon ê poiêtikon* (1071 b 12); un principio *kinêtikon* quiere decir, en griego, que mueve, que es capaz de mover, y *poiêtikon* quiere decir capaz de *poiein*, de hacer, de producir, cuya traducción literal es, en latín, *causa efficiens*, causa eficiente. En castellano, deberíamos decir "productor", "productivo", *poiêtikon*. Entonces, el movimiento eterno del cielo tiene necesidad de un principio que sea *kinêtikon ê poiêtikon*, es decir, un motor o un productor.

Pero –dice Aristóteles– este principio, esta causa, para explicar efectivamente el movimiento, debe ser en acto. Él no dice tampoco "en acto", dice que debe ser *energoun* (1071 b 12). *Energoun* es el participio presente del verbo *energein*, que quiere decir obrar, actuar; por tanto, la causa en cuestión debe ser actuante. No basta un principio, una causa motriz que no actúe, que no ejercite su capacidad de mover, que no mueva, es decir, el motor debe ser en acto. Inmediatamente después, Aristóteles agrega: "Por lo tanto, no tendremos ninguna ventaja si introducimos sustancias eternas, como hacen los sostenedores de la teoría de las Formas, si no está presente en ellas un principio capaz de producir cambio" (1071 b 14-16). Entienden ustedes, entonces, inmediatamente cuál es el blanco polémico de este discurso: los que sostienen la existencia de las Formas, es decir, los platónicos, los académicos. Aristóteles tiene bien presente que los filósofos contemporáneos a él admitían la existencia de sustancias inmóviles, precisamente las Ideas o las Formas admitidas por Platón. Pero –dice aquí– no es de ninguna utilidad admitir este tipo de sustancias inmóviles, si en ellas no hay un principio capaz de *metaballein*, de cambiar, de transformar, en sentido activo, es decir, de producir cambio, de producir transformación.

Evidentemente, según Aristóteles, las Ideas de Platón no tienen esta capacidad, es decir, no son principios activos. Esto él lo dice también en otros pasajes, en el primer libro de la *Metafísica* (981 a 8-11), lo dirá en el libro decimotercero (1079 b 12-15); las Ideas no explican el cambio; por más que Platón –y aquí Aristóteles cita incluso el *Fedón*, porque tenía presente los diálogos en los cuales Platón expone la doctrina de las Ideas–, por más

que Platón diga que ellas son causa del ser y también del devenir, sin embargo, según Aristóteles, las Ideas son realidades, por así decir, inertes, no activas, no actúan, son objetos de pensamiento, son universales, eternas, inmutables, pero no son principios dinámicos, principios activos, principios eficientes, *poiêtikon*, capaces de obrar.

Muchos dicen que ésta es una interpretación equivocada, que, en cambio, para Platón, las Ideas son también principios eficientes; puede ser; aquí, ahora, no nos interesa saber si Aristóteles interpreta justamente a Platón; es un hecho que, según él, las Ideas de Platón no son suficientes para explicar el movimiento porque no tienen esta capacidad de producir movimiento, de mover. Entonces, se debe, ciertamente, admitir una sustancia inmóvil, pero esto lo hacían ya los platónicos; pero se debe admitir una sustancia inmóvil diversa de la admitida por los platónicos, que tenga caracteres diversos, es decir, que sea *kinêtikon ê poiêtikon*. A mi entender, aquí está claramente expresada la exigencia, la necesidad, de una causa eficiente. En efecto, luego Aristóteles continúa diciendo: "si estas sustancias no son activas, no existirá movimiento" (1071 b 17), y aún: "no basta tampoco que ella –esta sustancia– sea en acto, si su sustancia implica potencia" (1071 b 18). Aquí él piensa en otro principio con el cual Platón explicaba el movimiento, claramente expuesto en el último diálogo de Platón, *Las leyes*, a saber, el alma del mundo (897 b - 899 b).

Según Platón, el principio de todos los movimientos era el alma del mundo, pero el alma del mundo estaba ella misma en movimiento, era semoviente (*autokinêton*), es decir, era, ciertamente, causa del movimiento, pero no era inmóvil. Entonces, vean ustedes, Aristóteles toma en consideración todas las soluciones que los platónicos han dado al problema del movimiento: las Ideas son inmóviles, pero no son activas, no actúan; el alma del mundo es seguramente activa, pero no es inmóvil porque, como dice Platón, es semoviente, se mueve a sí misma –*autokinêton*, dice Platón (896 a), que habría que traducir, en castellano, "automoviente". ¿Por qué tampoco ésta, según Aristóteles, basta? Porque, si el alma se mueve, quiere decir que ella misma pasa de la potencia al acto, puesto que, para Aristóteles, el movimiento es siempre un pasaje de la potencia al acto; dondequiera hay movimiento, hay potencia. Ahora bien, en las Ideas no hay potencia, pero tampoco existe la capacidad de mover; en el alma del mundo





existe la capacidad de mover, pero hay potencia. Y bien, dice Aristóteles, un principio que contenga en sí potencia, potencialidad, no puede explicar un movimiento eterno. ¿Por qué? Porque por el aspecto bajo el cual él es en potencia, podría también no mover (1071 b 18-19).

Aquí hay que tener presente el concepto de potencia. Potencia es la capacidad de hacer y también de no hacer, la capacidad de ser y también de no ser, la potencia es siempre potencia de los contrarios; dondequiera haya potencia, hay posibilidad de los contrarios. Por eso, un principio semoviente, en cuanto sería en potencia, podría también no mover. Por lo tanto, admitir un principio de este tipo equivale a admitir la posibilidad de que el cielo, en algún momento, no sea movido. Pero esto, para Aristóteles, es absurdo (1050 b 23-24), puesto que, si el cielo se mueve eternamente –además, él pensaba no sólo que el cielo se mueve eternamente, sino también de modo continuo, es decir, sin interrupciones, sin intervalos, sin pausa–, para explicar un movimiento de este tipo, es necesario un motor que sea en acto, es decir, que ejercite actualmente su capacidad de mover, y que sea todo acto, es decir, que no tenga en sí nada potencial, porque sólo si es todo acto, está en condiciones de explicar enteramente un movimiento eterno y continuo, como es el movimiento del cielo. Naturalmente, la consecuencia es que, si es todo acto, si su misma sustancia, si su misma esencia es acto, él no podrá más que ser inmóvil, porque, donde hay sólo acto, no puede haber movimiento.

He aquí, entonces, que Aristóteles también admite la existencia de una sustancia inmóvil, pero concebida diversamente de como la concebía Platón, es decir, una sustancia que reúna en sí los caracteres que tenían para Platón las Ideas, vale decir, inmovilidad, eternidad, perfección, y los que tenía el alma del mundo, es decir, la capacidad de mover, dinamismo, eficiencia. Y he aquí la conclusión: es, entonces, necesario admitir un motor inmóvil del cielo (1072 a 24-26). Naturalmente, esta doctrina, a todos los intérpretes de Aristóteles que de algún modo se inspiraban en las grandes religiones monoteístas, por un lado, les gustaba mucho, pero, por otro lado, les creaba problemas. Les gustaba mucho la idea de admitir un principio inmóvil, puro acto del cual depende todo lo que hay en el universo. Porque, luego, del movimiento del cielo dependen los movimientos de todos los astros, del sol y, entonces, el alternarse de las estaciones y, entonces, el

ciclo de la generación y de la corrupción que se produce sobre la tierra y, entonces, de algún modo, directa o indirectamente, todo depende. En efecto, Aristóteles dirá luego, en el capítulo séptimo, que de aquel principio "dependen el cielo y la naturaleza" (1072 b 13-14); no sólo el cielo, sino también la naturaleza, porque la naturaleza, a su vez, depende de los movimientos del cielo y, entonces, depende de aquel principio. En otro lugar, Aristóteles dice *to prôton pantôn*, el primero de todos, *kinoun panta* (1070 b 35), que mueve todo, porque, moviendo el cielo, él mueve, es decir, involucra en la rotación del cielo, todo el universo; entonces, es un principio que mueve todo. Esto no podía más que ir en la dirección que luego es acogida por los filósofos y teólogos de las grandes religiones, hebrea, cristiana, musulmana.

La que causa dificultad es la eternidad de este movimiento y, entonces, del universo que por él está involucrado, porque ella parece oponerse al principio de creación, a la idea de creación. Ustedes saben que Tomás de Aquino, genialmente, ha mostrado que, en realidad, no hay, desde el punto de vista racional, incompatibilidad entre creación y eternidad. Desde un punto de vista histórico, el significado que, a mi entender, tiene esta doctrina aristotélica de la eternidad del mundo es positivo porque muestra que, aunque fuese eterno, el universo igualmente tendría necesidad de un principio del cual depender. La consideración del movimiento como eterno es, en un cierto sentido, la concepción de la realidad en su totalidad, tomada en su máxima extensión posible, incluso tomada en una dimensión que, al menos en el tiempo, es infinita –porque la eternidad es un tiempo infinito. Ella significa que, aun considerada como infinita en el tiempo, sin embargo, la realidad sensible, en su conjunto, tiene necesidad, para ser explicada, de un principio inmóvil, que sea puro acto. Ésta es la gran conquista, conquista histórica enorme, del sexto capítulo del libro *Lambda* de la *Metafísica*.

En él hay también un problema, puesto que, en un cierto momento, Aristóteles dice que el motor en cuestión es acto, pero, según algunos manuscritos, está la palabra *energeia*, "acto", según otros, está el plural *energeiai*, que habría que traducir con "actos", por lo cual se introduce la posibilidad de que este motor no sea único, sino que haya más de uno (1071 b 22). Por lo demás, también en el último libro de la *Física*, donde Aristóteles efectúa un discurso análogo, en un cierto momento, dice: *eite hen*





*eite pleiô* (258 b 11), "ya sea que sea uno, ya que sean muchos". Su argumento vale, desde el punto de vista de Aristóteles, ya sea que baste un único motor para explicar el movimiento de los cielos, ya sea que, en cambio, sean necesarios muchos. En cualquier caso, uno o muchos, ellos deben ser acto, sólo acto, tales que su esencia, su misma sustancia, sea el acto. Y es por esto que son inmóviles; es decir, la inmovilidad es tenida como consecuencia de su pura actualidad; lo que se requiere, lo que resulta necesario para explicar un movimiento eterno, es un motor que sea todo acto, que no tenga en sí nada potencial. Después de haber dicho esto, en el resto del capítulo, Aristóteles vuelve sobre su doctrina, ya expuesta en el libro *Theta*, de la anterioridad del acto respecto de la potencia. Sobre la base de ella, antes de todo, antes de cualquier otra cosa, hay una realidad en acto, que es justamente el motor inmóvil; entonces, el acto absolutamente precede a la potencia, aunque, en los individuos singulares que se mueven, primero está la potencia y luego el acto.

Hasta este punto, y también sobre la base de lo que Aristóteles dice en la *Física*, se debería pensar que este motor inmóvil es una causa eficiente, como resulta de las expresiones *kinêtikon* y *poiêtikon*. Él ha dicho, además, que esta causa es mejor que las Ideas de Platón porque las Ideas de Platón no son eficientes. En cambio, en el capítulo séptimo, el inmediatamente sucesivo, cuando Aristóteles se pregunta: ¿cómo este motor mueve el cielo?, él responde que mueve como el objeto del deseo y como el objeto de la intelección, es decir, mueve sin ser movido (1072 a 26-27). Aquí la referencia, indudablemente, es al *De anima*, donde, en el tercer libro, se dice que el deseo es movido por el objeto deseado (433 b 15-17). Por ejemplo, si yo tengo sed de agua y veo la botella de agua, ésta es el objeto de mi deseo; entonces, yo me muevo, voy a agarrar el agua y la bebo. Lo mismo se puede decir del objeto de intelección: como Aristóteles era realista, admitía que la intelección es un movimiento que yo llevo a cabo, a través del cual yo me apropio de algún modo de la forma inteligible del objeto, entonces el objeto inteligible mueve mi intelecto hacia él. En suma, el objeto del deseo y el de la intelección mueven permaneciendo inmóviles, por lo tanto es posible que alguna cosa mueva a otra permaneciendo inmóvil.

A propósito de este pasaje, muchos, es más, casi todos –la interpretación tradicional es ésta, que se ha manifestado desde

los tiempos de Aristóteles–, han dicho: entonces, el motor inmóvil es causa final, mueve como causa final. Pero, en el capítulo precedente, parecía que éste era causa eficiente porque, si, para explicar el movimiento eterno del cielo, bastara una causa final, bastarían las Ideas de Platón. La más alta entre todas las Ideas, para Platón, es la Idea del bien, el bien supremo, la cosa más deseable que hay. Entonces, si el movimiento fuese producido por una causa final, objeto de deseo y de intelección, bastaba la Idea del bien de Platón, no era necesario introducir un motor inmóvil, todo acto, *energoun*, es decir, que ejercite actualmente su capacidad de mover.

Yo creo –se los digo a ustedes, pero estoy en neta minoría entre los intérpretes–, creo que ésta no es la interpretación más satisfactoria. Creo que Aristóteles, cuando se refiere al objeto del amor, del deseo, al objeto de la intelección, se sirve como de una comparación para mostrar que hay posibilidad de mover sin ser movido: como esto sucede en el objeto del deseo, así puede suceder para el motor inmóvil cuando mueve el cielo, es decir, mover permaneciendo inmóvil. ¿Por qué? Porque, si vamos a leer el libro tercero del *De anima*, donde se dice este discurso sobre el objeto del deseo que mueve permaneciendo inmóvil, vemos que, para Aristóteles, el objeto del deseo debe ser siempre un bien, pero, él precisa, un bien *prakton*, es decir, un bien practicable (433 b 16). En efecto, si yo tengo sed y agarro el agua y bebo el agua, yo de algún modo me apropio de este objeto, de este bien, es decir, lo poseo, lo alcanzo, lo conquisto. ¿Podemos pensar que ocurre algo análogo con el cielo y el motor inmóvil? ¿Qué hace el cielo? Si verdaderamente el cielo se mueve por desear el motor inmóvil y el motor inmóvil es solamente objeto de deseo, es decir, es solamente fin, bueno…., entretanto, debemos admitir que el cielo tiene la capacidad de desear, es decir, que es capaz de entender y de querer, es decir, que el cielo es animado, y aquí Aristóteles no dice que es animado.

Alguno cree que en el *De caelo* hay dos pasajes en los que se alude a una posible animación del cielo (II 2, 285 a 29-30; 3, 286 a 10-12). Son pasajes controvertidos; podría tratarse, también en ese caso, de simples comparaciones. En todo caso, aquí, en el libro *Lambda*, no se dice que el cielo es animado. Pero admitamos que el cielo sea animado, admitamos, entonces, que ame o desee el motor inmóvil –hemos dicho que éste es objeto





de deseo–; pero, entonces, ¿el cielo qué hace? Gira sobre sí mismo. Pero, ¿girando, está acaso en posesión de este objeto suyo, logra de algún modo poseerlo, conquistarlo, alcanzarlo? A mí me parece que no. Entonces, no estamos ya frente a la situación descripta en el *De anima*. En el *De anima*, el deseo se mueve y alcanza el bien porque el bien es *prakton*, practicable, realizable. En cambio, el motor inmóvil no es un objeto de deseo realizable, practicable, como es siempre, para Aristóteles, la causa final, el fin de las acciones. He aquí, entonces, que –no Aristóteles, que no lo dice– sus intérpretes han introducido aquí el concepto de imitación, es decir, han dicho que el cielo desea el motor inmóvil, es decir, querría ser como él, querría imitarlo –también ésta es una interpretación, puesto que no se dice que el deseo sea siempre deseo de imitación; si yo, cuando tengo sed, deseo el agua, no es que yo desee ser agua, o imitar al agua, deseo ingerir el agua–; en suma, han dicho que el cielo imita el motor inmóvil. ¿Y cómo debería hacer el cielo para imitar perfectamente al motor inmóvil? Bueno, si el motor inmóvil es inmóvil, debería ser inmóvil también el cielo; ésta debería ser la mejor imitación; en cambio, el cielo no lo imita permaneciendo inmóvil, sino que lo imita moviéndose. Entonces –han dicho–, ciertamente, es verdad, el cielo se mueve, pero imita al motor inmóvil con ese movimiento que más que cualquier otro se asemeja a la inmovilidad, es decir, el movimiento circular. Que el movimiento circular se asemeje a la inmovilidad es verdad, puesto que la rotación de una esfera sobre sí misma es movimiento, pero no es un cambio de lugar, puesto que la esfera permanece siempre en el mismo lugar; entonces, si debe haber un movimiento que más que cualquier otro se asemeja a la inmovilidad, se puede decir que éste es el movimiento rotatorio. Permanece, empero, el hecho de que, a través de este movimiento, no se ve cómo el cielo pueda alcanzar su fin, realizar su fin.

Está, sin embargo, siempre en el capítulo séptimo, la afirmación de que el primer objeto del deseo y de la intelección es un fin. Y está la precisión de que el fin se entiende en dos sentidos (1072 b 1-3). Aquí el pasaje está corrupto, entonces es también difícil entender qué quería decir exactamente Aristóteles cuando dice que el fin puede estar también en las realidades inmóviles; probablemente, quiere decir que el fin puede ser no necesariamente una acción que es realizada por un sujeto móvil, sino que

puede ser una realidad existente en sí, y no hay duda de que el motor inmóvil, si es fin, lo es no como acción, es decir, como resultado de una acción realizada por alguien, sino como sustancia que existe ya por sí. Queda, sin embargo, por ver si aquello de lo cual se habla aquí es el motor inmóvil, o es, más bien, el fin de la actividad humana, es decir, la felicidad, que consiste en la plena y perfecta realización de la propia forma, la cual igualmente mueve permaneciendo inmóvil.

Luego, el texto dice también que el objeto en cuestión mueve como objeto de amor: *kinei hôs erômenon* (1072 b 3). También esto ha sido referido al motor inmóvil, por eso los intérpretes han dicho: entonces, el motor inmóvil es amado. Una vez más, pregunto: ¿por quién?, ¿por el cielo? Es el cielo que es movido por el motor inmóvil. Aquí, naturalmente, toda la historia del aristotelismo ha construido teorías bellísimas, que culminan en aquel maravilloso verso de Dante, en la *Divina Commedia*, en el cual se define a Dios como "l'Amor che move il Sole e l'altre stelle", el Amor que mueve el sol y las otras estrellas (*Paradiso* XXXIII, 145). "Amor", en Dante, significa no sólo amado, sino también amante, pero es probable que él tenga presente como base el pasaje de Aristóteles *kinei hôs erômenon*. Pero, ¿qué quiere decir *hôs*? En griego, quiere decir "como", por tanto la frase literalmente se puede traducir "mueve como amado". Esto puede querer decir "porque es amado, es decir, en cuanto es amado", pero puede significar también "como" lo que es amado, sin implicar que precisamente él sea amado: en tal caso, él mueve del mismo modo en el cual mueve lo que es amado.

Por lo demás, es un poco curioso aplicar al motor inmóvil, entendido como causa final, como objeto de deseo, como objeto de amor, un verbo como éste, es decir, *eraô*, *erômenon*. Este verbo alude a un cierto tipo de amor. Lo ha recordado también el Papa en la encíclica *Deus caritas est*, donde ha referido a la distinción entre los dos significados de amor: *erôs* es el amor de concupiscencia, es el apetito sensible, del cual viene el término "erótico", "erotismo", mientras que el amor espiritual se llama *agapê*, o *philia*. Ahora bien, aplicar el verbo *eraô* para indicar una relación entre el cielo y el motor inmóvil, a mí me parece un poco extraño. Hay también otros verbos en griego para indicar el amor, *philein*, *agapaô*, mientras que el texto dice justamente *erômenon*. Yo tengo la impresión de que ésta es una metáfora,





una comparación; no ha de ser tomada literalmente. También porque *hôs* nos permite traducir "como", es decir, "del mismo modo que". O bien se puede admitir que toda la perícope (1072 a 26 - b 4) se refiere no al motor inmóvil del cielo, sino al objeto supremo del deseo y de la intelección humanos, es decir, como he dicho arriba, a la felicidad, entendida como realización perfecta de la propia forma, de la forma eterna e inmutable del hombre, la cual puede ser considerada también ella una "sustancia primera", en el sentido aclarado en el libro *Zeta*.

Pero, admitamos que se habla del motor inmóvil del cielo y que se dice que él es un fin, *to hou heneka*, "aquello en vista de lo cual". ¿Fin –yo me he preguntado– de qué? Más adelante, siempre en el mismo capítulo, Aristóteles, después de haber dicho que el motor inmóvil es acto, es más, *energeia*, actividad, es decir, no acto de algo inerte –también esta botella está en acto como botella, pero no hace nada; aquí *energeia* quiere decir que hace algo, que actúa–, se pregunta: ¿pero qué tipo de actividad acaso será ésta? Todos sabemos cómo sigue el discurso: Aristóteles dice que el motor inmóvil es actividad de pensamiento (1072 b 18-21). Pero, ¿cómo llega a la conclusión de que es actividad de pensamiento? Comenzando por decir que su modo de ser, su *diagogê* –*diagogê* literalmente quiere decir, en griego, pasar, transcurrir, como transcurre el tiempo, como se pasa la vida, es decir, la condición en la cual se está y lo que se hace–, es, dice Aristóteles, placer, *hêdonê* (1072 b 14-16). Por consiguiente, puesto que, para nosotros, la actividad más placentera que hay es el pensamiento, aunque éste nos acontezca sólo en algunos momentos, si la actividad del motor inmóvil es placer, deberíamos admitir que ésta es pensamiento, con la diferencia de que, para nosotros, el pensamiento se realiza plenamente sólo en algún momento, mientras que, para él, esto vale siempre, eternamente. Entonces, Aristóteles llega a decir que la actividad del motor inmóvil es pensamiento por el hecho de que es placer. Pero, ¿de dónde resulta, para él, que ésta es placer? A mi entender, no hay más que una explicación: el motor inmóvil es fin, pero es fin en sí mismo, es decir, la actividad que él realiza es una actividad que es fin en sí misma, porque, para Aristóteles, el placer, y esto se deduce de la *Ética Nicomaquea*, el placer se produce cada vez que se realiza una actividad que es fin en sí misma (X 4, 1174 b 31-33). Entonces, decir que la actividad del motor inmóvil es placer,

equivale a decir que es una actividad que es fin en sí misma, es decir, que él la realiza por el placer que experimenta al realizarla, no por otra cosa; entonces, quiere decir que la realiza por sí, que es fin en sí mismo. Por lo tanto, el motor inmóvil es, ciertamente, fin, pero de sí mismo, mientras que, en relación con el cielo, es motor, es decir, es causa eficiente, ejercita en acto su capacidad de mover.

Les he ya dicho que ésta es una interpretación totalmente heterodoxa respecto de la tradición del aristotelismo; todos los comentadores, desde Alejandro de Afrodisia en adelante, han hablado de amor del cielo hacia el primer motor, amor que se expresa en una imitación, mediante el movimiento circular, de la inmovilidad del primer motor. El primer testimonio de esta doctrina es Teofrasto, el discípulo directo, el colaborador de Aristóteles, que vivió con él muchos años, puesto que era ciertamente más joven, pero no mucho, sólo 12 años. Aristóteles era mucho más joven que Platón, puesto que Platón era del 427, Aristóteles era del 384; entonces, entre ellos había una diferencia de nada menos que 43 años, mientras que entre Aristóteles y Teofrasto había poca diferencia. Teofrasto parece que estaba ya en la Academia de Platón y que los dos se habían conocido ya cuando ambos formaban parte de la Academia, y Teofrasto estaba seguramente cerca de Aristóteles cuando Aristóteles realizaba sus cursos de metafísica en Asos o en Atenas. Y bien, Teofrasto, en su opúsculo que también ha sido llamado *Metafísica*, aunque es un título puesto por los editores, puesto que la palabra "metafísica" en aquella época no existía, Teofrasto se pregunta, también él: ¿pero qué es este deseo del cual se habla a propósito del cielo? Hay un pasaje de la *Metafísica* de Teofrasto que dice: "¿se trata acaso de imitación, como sostienen aquellos que admiten el uno y los números?" (5 a 23-27). ¿Quiénes son los que admiten el uno y los números? Son los platónicos. Por lo tanto, la idea de que se trata de una imitación es una idea platónica; por lo demás, toda la metafísica de Platón se funda en la imitación: el mundo sensible para Platón no es otra cosa que una imitación de las Ideas. La *mimêsis* es la clave, el signo de toda la metafísica platónica. En Aristóteles, a propósito del motor inmóvil, no se habla de *mimêsis*, pero inmediatamente ha habido intérpretes que, como han referido el deseo del cual habla Aristóteles al cielo, han interpretado este deseo como imitación. Incluso Teofrasto no comprende bien qué quiere decir Aristóteles, si el deseo del cual habla ha de tomarse literalmente o ha de tomarse como una metáfora. En efecto, Teofrasto dice que no se entiende qué es este deseo, tal vez es imitación, como piensan los platónicos, o tal vez es metáfora. Y no se pronuncia.





A mi entender, si el deseo debe ser atribuido al cielo, es metáfora; pero, probablemente, en el texto de Aristóteles, éste no se refiera al cielo, sino al hombre, por tanto no es necesario recurrir a la metáfora. Para los platónicos, en cambio, es imitación. ¿Por qué? Porque la doctrina del motor inmóvil, formulada por Aristóteles ya en el diálogo juvenil *Sobre la filosofía*, cuando estaba aún vivo Platón, no puede no haber ejercido una impresión fortísima incluso en los ambientes platónicos, entonces el deseo de conciliar el platonismo con la doctrina de Aristóteles, en particular con la doctrina del motor inmóvil, debe de haber sido fortísimo; por los demás, todo el medioplatonismo lo hará. Por eso, yo creo que ya desde los tiempos de Teofrasto ha surgido en Atenas, donde estaba la escuela de Platón, esta interpretación del motor inmóvil como objeto de imitación por parte del cielo, que luego ha permanecido por siempre y es, a mi entender, una platonización de Aristóteles.

Para mí, Aristóteles quería establecer un principio eficiente, un principio activo. Ésta es la conquista de Aristóteles respecto de Platón. El motor inmóvil de Aristóteles no es el Demiurgo de Platón; en efecto, a los cristianos les gustará menos que el Demiurgo, puesto que no crea, mientras que el Demiurgo algo hace, hace las cosas a imagen de las Ideas. El motor inmóvil no hace, mueve y basta, mueve solamente. Entonces, la idea del motor inmóvil es mucho más lejana de la idea de un creador que lo que lo es el Demiurgo de Platón. Pero el Demiurgo de Platón no es la realidad suprema, tiene por encima de sí el mundo de las Ideas y la Idea del bien. En términos modernos, diríamos que no es el absoluto, aquello de lo cual todo depende. En cambio, el motor inmóvil de Aristóteles es la realidad suprema, no tiene nada por encima de sí, no depende de nada, y, además, respecto de la Idea del bien de Platón, es activo.

Veamos la conclusión del capítulo séptimo: el motor inmóvil piensa; si experimenta placer, piensa. Pero –dice Aristóteles– "el acto del pensamiento es vida" (1072 b 27); no se puede pensar sin estar vivo, quien está muerto no piensa, quien está inerte no piensa. Por lo tanto, si el motor inmóvil piensa, quiere

decir que es viviente, y si es un viviente eterno y, por tanto, inmortal, y feliz, porque experimenta placer, entonces es un dios, porque, para los griegos, los vivientes inmortales y felices eran los dioses. La diferencia que hay entre los dioses y los hombres es que los hombres son mortales e infelices, mientras que lo dioses son inmortales y felices. Ésta es la idea griega de los dioses. En efecto, Aristóteles dice: puesto que nosotros decimos que el dios –el dios es el género, no es el único– es un viviente eterno y óptimo, entonces esto es un dios (1072 b 30). Ciertamente, no es Dios con la "d" mayúscula, es un dios. Pero lo que puede parecer una desventaja respecto de la idea de un Dios único, es decir, el hecho de que, siendo uno de los dioses que los griegos admitían, el motor inmóvil sólo es un dios, por otro lado, es también su ventaja, puesto que hace ciertamente que él sea personal, es decir, que sea persona porque es capaz de entender y de querer, como eran personas, en la creencia de los antiguos griegos, los dioses de la religión olímpica. El motor inmóvil es persona, es decir, entiende, quiere; no es, como se dice frecuentemente, un dios impersonal, un dios abstracto –Pascal dirá "el dios de los filósofos", una especie de relojero–; no es de ninguna manera abstracto, es una persona. No es creador, ciertamente, pero no es necesario, para ser persona, ser creador; todos nosotros somos personas sin ser creadores. Las personas no son solamente las personas de la Trinidad, personas son todos aquellos que son capaces de entender y de querer.

Entonces, para mí, en Aristóteles, se da esta conquista: el motor inmóvil es un dios, en el sentido griego del término, no en el sentido bíblico, no es el Dios de la Biblia, no es Dios creador, Señor del cielo y de la tierra... es uno de los dioses de la religión griega, pero también por esto es persona, porque los dioses de la religión griega eran personas. Permanece el problema de ver cuántos eran y si hay uno que es primero entre todos los otros.

En los capítulos siguientes del libro *Lambda*, ocho, nueve y diez, esta doctrina es ulteriormente complicada y enriquecida y, precisamente en el capítulo octavo, Aristóteles se pregunta: ¿este principio, este motor inmóvil, es uno o son muchos? (1073 a 14). Si es introducido para explicar el movimiento eterno, en caso de que los movimientos eternos sean muchos, se deberán admitir otros tantos motores inmóviles. Y los movimientos eternos, para él, son todos los que deben ser admitidos, es decir, los movimien-





tos de todas las esferas celestes que son necesarias para explicar el curso aparentemente irregular de los planetas. Aquí entramos en la pura astronomía antigua, en la que el problema que se planteaba continuamente era: ¿cómo se explica el hecho de que, mientras las estrellas giran perfectamente en torno a la tierra, los planetas van hacia adelante, después parece que vuelven un poco hacia atrás, hacen, en suma, movimientos irregulares? En griego, *planêtai* significa astros errantes, puesto que *planômai* significa errar, es decir, moverse de modo un poco irregular.

Para explicar este fenómeno, parece que una vez Platón había convocado en la Academia a sus alumnos, sus amigos, sus colegas, y había planteado este problema: ¿cómo se puede explicar el movimiento irregular de los planetas? El gran matemático Eudoxo de Cnidos formuló una hipótesis genial, a saber, que el movimiento de cada planeta era la resultante, es decir, la suma, del movimiento de más esferas, tres o cuatro para cada planeta, conectadas una a otra a través de los respectivos polos, pero con ejes diversos, por lo que del conjunto de sus movimientos rotatorios resultaban, para un punto colocado encima de una de ellas, movimientos un poco extraños, que, empero, eran sólo aparentemente irregulares, en cuanto eran el resultado de un conjunto de movimientos regulares, los de las esferas. Eudoxo había calculado que, para explicar el movimiento de todos los planetas, eran necesarias veintisiete esferas; su alumno Calipo había considerado que debían agregarse otras seis, y había llegado a treinta y tres; Aristóteles, a su vez, agregó las esferas que transportan en sentido contrario y calculó que se necesitaban cincuenta y cinco. Entonces, concluyó, coherentemente, que, si hay cincuenta y cinco esferas que se mueven cada una con un movimiento eterno, cada una necesita un motor inmóvil propio; entonces, hay cincuenta y cinco motores inmóviles (1074 a 10-17).

Después precisa que entre todas estas esferas hay una que es la primera, la que comprende en sí a todas las otras, que es la esfera que encierra en sí el universo entero. Para Aristóteles, el universo es finito y es de forma esférica, y no puede más que ser uno (1074 a 31); esto es una consecuencia de lo que estoy por decir. Esta esfera primera, en cuanto es primera, y mueve todas las otras, requiere que su motor sea primero respecto de todos los motores de todas las otras esferas. Pero –a decir verdad, ésta es una precisión importante– no se trata de una serie de individuos

que pertenecen todos a la misma especie porque si los motores inmóviles fuesen todos individuos de la misma especie, para poderse distinguir uno del otro, tendrían necesidad de estar constituidos de materia. Según Aristóteles, en efecto, es la materia lo que distingue a los individuos de una misma especie: por ejemplo, nosotros, los seres humanos, desde el punto de vista de la especie, somos todos iguales, pero mi cuerpo es diverso del tuyo, del suyo, y, entonces, somos diversos gracias a la materia, aunque tenemos cada uno un alma específicamente idéntica. En el caso de los motores inmóviles, la materia no existe porque ellos son inmóviles, son puro acto y, entonces, son inmateriales; por lo tanto, ellos no pueden ser distinguidos como los individuos de una misma especie; entonces, si son muchos, si son múltiples y distintos uno del otro, cada uno deberá ser una especie diversa. Entonces, el primer motor inmóvil no es el primero de los dioses, supuesto que los dioses estén todos en el mismo plano; no, es de una especie diversa. No sólo, entonces, cada uno de los cincuenta y cinco es de una especie diversa de los otros, sino que el primero es primero y único en su especie, justamente porque es inmaterial, y porque en esa especie sólo la materia podría distinguir muchos de ellos. Pero, siendo uno el primer motor inmóvil, también el mundo, también el cielo, también el universo, encerrado en la esfera movida por el primer motor inmóvil, no puede ser más que uno.

Es curioso que Aristóteles demuestre la unicidad del cielo a través de la unicidad del motor del primer cielo. Pero de este modo volvemos a una visión jerárquica, para la cual hay un principio primero que es, esta vez ya no se debe decir el motor inmóvil, sino el primer motor inmóvil, y éste es el primero de todos los entes, y es aquel que todo mueve. No digo que de este modo se alcanza el concepto de Dios, sino que uno se acerca; desde una posición politeísta, como era la de la religión griega, de la religión olímpica, se está ya orientado hacia, no digo una visión monoteísta, pero, al menos, hacia una visión jerárquica de la divinidad, que permite luego a Aristóteles concluir el libro *Lambda* diciendo, con un verso de Homero: "No es bueno el gobierno de muchos, uno solo sea el que manda" (1076 a 4). En suma, hay uno que está en el vértice de todo.

Entretanto, antes de llegar a la conclusión, en el capítulo ocho, Aristóteles dice que hay muchos motores inmóviles, y luego hay un pasaje muy interesante en el cual sustancialmente declara:





tenían razón los antiguos cuando decían que las sustancias primeras son dioses, porque éstos, es decir, los motores inmóviles, son los dioses (1074 a 38 - b 3). Aquí Aristóteles recupera, desde un punto de vista filosófico, también el contenido de la religión, pero luego dice: muchas otras cosas, empero, han sido agregadas por motivos políticos en la religión, a saber, la idea de la punición, del premio, etc., para hacer ciertamente que los hombres se comporten bien, de conformidad con las leyes de las diversas ciudades. Pero esto nos interesa poco (1074 b 1-5).

En el capítulo noveno, se plantea el problema: pero este pensamiento, que es el primer motor inmóvil, "¿qué piensa?" (1074 b 22). Él se piensa a sí mismo, puesto que debe pensar la cosa más elevada que haya, y puesto que no puede ser un pensamiento que pasa de la potencia al acto. Éste no es un pensamiento como el nuestro, que descubre las cosas, es decir, primero no las conoce y luego las aprende y las conoce, puesto que esto sería un pasaje de la potencia al acto. Entonces, no se trata de un pensamiento que piense algo diferente de sí, sino un pensamiento que conoce todo de sí, es decir, que es "pensamiento de pensamiento" (1074 b 34). También aquí se ha suscitado una disputa porque se ha dicho: entonces, el Dios de Aristóteles no conoce otra cosa que a sí mismo. Yo no creo que las cosas sean así, puesto que el primer motor inmóvil, que es la causa de todo, conociéndose a sí mismo –y aquí estoy de acuerdo con Santo Tomás, que ha sido genial–, conoce la causa de todo; y, puesto que conocer la causa quiere decir tener ciencia, él tiene la ciencia de todo. Por lo demás, en el libro *Alpha*, había un pasaje sobre el que no nos hemos detenido por falta de tiempo, en el cual Aristóteles dice: la ciencia de las causas primeras es una ciencia divina, y es divina en dos sentidos: porque tiene a Dios como objeto, en cuanto que Dios es una de entre las causas primeras, y es divina también en un segundo sentido, porque es poseída por Dios sobre todo o solamente (983 a 5-10). Entonces, si la sabiduría es poseída por Dios, *malista ê monos*, sobre todo o solamente por él, quiere decir que él la posee. Entonces, Dios tiene la ciencia de las causas primeras. Yo no creo que el primer motor inmóvil sea un Dios que ignora las cosas; ciertamente, él no conoce las cosas como diferentes de sí mismo, puesto que esto comportaría potencialidad, las conoce como causadas por sí mismo y, entonces, en un cierto sentido, en sí, conociéndose a sí mismo. Es una doctrina difícil, que merece-

ría una profundización mayor.

En fin, el último capítulo concluye con la pregunta: ¿cuál es el bien supremo? (1075 a 11-12). Y la respuesta de Aristóteles es: el bien puede ser o el orden del universo, es decir, un bien inmanente, o bien la causa de este orden, es decir, el primer motor inmóvil, que es un bien separado, o trascendente. Como en un ejército, se puede considerar bien tanto al orden del ejército, porque hace al ejército eficiente, fuerte y potente, como al estratega, es decir, al general que conduce el ejército. Es más, dice Aristóteles, es más bien el general que el orden porque el general es la causa del orden, por tanto el bien supremo es separado como el general, es decir, es el primer motor inmóvil (1075 a 14-15). Ciertamente, también ésta es una metáfora, pero es una metáfora que va, una vez más, en la dirección de una causa eficiente más que de una causa final, porque el general no es el fin del ejército, es el que lo guía, el que lo conduce; el fin del ejército es marchar o combatir, ganar la batalla, ganar la guerra, no el general.

Les he dicho a ustedes que, después de *Lambda*, hay aún otros dos libros y que deben tenerse presentes. En cambio, llegados a este punto, todos los intérpretes, paganos, musulmanes y cristianos, han dicho: basta, aquí la metafísica ha terminado, las últimas palabras son el verso de Homero que dice: "no es bueno el gobierno de muchos, uno solo sea el que manda" (1076 a 4). Punto y *stop*. Pero dan ustedes vuelta la página y encuentran el libro *My*, el decimotercero, que comienza así: "Cuál es la sustancia de las cosas sensibles, ha ya sido dicho por nosotros: en primer lugar, en el tratado de la *Física*, hablando de la materia y, posteriormente, hablando de la sustancia entendida como acto –es decir, en los libros centrales de la *Metafísica*. Ahora bien, puesto que nuestra investigación concierne al problema de si más allá de las sustancias sensibles existe o no una sustancia inmóvil y eterna, y, en la hipótesis de que exista, cuál es su naturaleza, debemos, ante todo, examinar lo que los otros filósofos han dicho al respecto" (1076 a 8-13). Como se ve, el discurso no ha terminado.

Hemos dicho cómo debe ser una sustancia inmóvil, a saber, debe ser como el motor inmóvil, acto puro, pensamiento de pensamiento, pero no podemos olvidar los discursos hechos por los otros filósofos sobre las sustancias inmóviles, y estos otros filósofos son obviamente los académicos: Platón, Espeusipo y Jenócrates. Entonces, los últimos dos libros están dedicados





a una exposición y a una discusión, es más, a una crítica de los filósofos de la Academia, crítica que, en algún momento, es incluso feroz, porque Aristóteles llega a decir que ellos, reduciendo las Ideas a números, han transformado la filosofía en matemática. Y luego dice que quieren hacer depender todo del Uno y de la Díada indefinida, pero de éstos no se logra generar nada, porque parece como que estos dos principios gritaran, constreñidos a generar los números (1091 a 6-12). Se trata de expresiones que no forman parte de un lenguaje filosófico y revelan una fuerte participación emotiva.

Hay una crítica durísima, ante todo, a la doctrina de las Ideas. También aquí vale la pena detenernos un momento, porque, en el libro *My*, que es el decimotercero, primero se examina la doctrina según la cual las sustancias inmóviles serían los números y las magnitudes matemáticas, lo que los griegos llamaban *ta mathêmatika*, los objetos de la matemática. Según Aristóteles, éstos no son sustancias; son, ciertamente, inmóviles, pero no son sustancias. Son aspectos, atributos de las sustancias físicas, es decir, de los cuerpos. Ésta es la particular filosofía de la matemática profesada por Aristóteles. A los matemáticos de todos los tiempos nunca les ha gustado; a los matemáticos siempre les ha gustado más Platón porque, para los matemáticos, los números son realidades independientes, algo que no se reduce al mundo sensible. En cambio, para Aristóteles, no: el número diez existe cuando hay diez objetos, diez hombres o diez caballos, y nosotros, contándolos, decimos: éstos son diez. Esto es, para Aristóteles, el número diez. Lo mismo vale para las figuras geométricas; no existe el triángulo, no existe el rectángulo o el cuadrado en sí; un rectángulo es la forma de esta mesa, el límite de la mesa, del cuerpo físico. Esto es la figura para Aristóteles; no es una sustancia, es un atributo y entra en la categoría de la cantidad. Con esto él liquida, a su modo, o cree liquidar, las posiciones de quienes identificaban las realidades inmóviles con los números, con los objetos de la matemática.

Luego Aristóteles vuelve a tomar en consideración la doctrina platónica de las Ideas, que había ya expuesto y criticado en el libro *Alpha*. La cosa más curiosa es que en el libro *My*, en el libro decimotercero, él repite, palabra por palabra, las mismas críticas que había hecho en el libro *Alpha*, tal es así que alguien ha dicho que estamos aquí ante un doblete; ¿por qué, en efecto,

dice dos veces las mismas cosas? Hay una sola diferencia: que, en el libro *Alpha*, hablando de aquellos que sostienen la doctrina de las Ideas, Aristóteles usa la primera persona del plural y dice "nosotros", es decir, nosotros los sostenedores de las Ideas (990 b 9; 990 b 11; 990 b 16; 990 b 23; 991 b 7), mientras que, en el libro *My*, en el libro decimotercero, el discurso es idéntico, todas las otras palabras son iguales, la única modificación es que, en lugar de la primera persona plural, encontramos la tercera persona plural. Él no dice ya "nosotros" sostenemos las Ideas, sino que dice "ellos" sostienen las Ideas, "ellos" hablan de Ideas (1079 a 5; 1079 a 7; 1079 a 12; 1079 a 20; 1080 a 6). Aquí Werner Jaeger ha creído encontrar la prueba de que los dos libros pertenecen a épocas diversas: *Alpha* ha sido escrito cuando Aristóteles se consideraba todavía miembro de la Academia platónica y decía "nosotros", queriendo decir nosotros los platónicos, es decir, incluyéndose a sí mismo entre los platónicos; mientras que *My* ha sido escrito cuando ya se había ido, había hecho su propia escuela y se había contrapuesto a la Academia. A mi entender, hay una buena dosis de verosimilitud en esta interpretación porque no puede ser cierto que Aristóteles haya escrito todos los libros de la *Metafísica* en el mismo día, los habrá escrito en momentos diversos, incluso porque se requiere de un cierto tiempo para escribir estas cosas; por lo tanto, puede haber libros que se remonten a épocas diversas. Ciertamente, causa impresión notar, por un lado, esta coincidencia literal, y, por otro lado, esta modificación constante, que recurre en tres o cuatro momentos: en lugar de la primera persona, la introducción de la tercera persona.

En el último libro, el libro *Ny*, Aristóteles critica directamente no ya los números o las Ideas, sino los principios de los cuales los académicos derivan las Ideas y los números, es decir, el Uno y la Díada indefinida. No estamos aquí para reconstruir todas las críticas. La sustancia es ésta: Aristóteles dice que los platónicos han puesto estos dos principios porque, como han siempre hecho los filósofos, consideraban que los principios debían de estar entre los contrarios (1087 b 29-31).

Ésta es una antigua visión del mundo, que existe también en múltiples religiones; existe en la religión irania, por ejemplo, con los dos principios, el bien y el mal; existe en la religión egipcia, con Isis y Osiris; existe en la mitología griega. En el fondo, los dos principios son el sol y la luna, la divinidad masculina y la





divinidad femenina. La idea de que el mundo deriva de dos principios está ligada a la visión biomórfica. Como los seres vivientes que nosotros conocemos son todos generados por dos progenitores de sexo opuesto, entonces es natural pensar que también el universo entero depende de dos divinidades de sexo opuesto. En efecto, ya en las columnas de los contrarios los antiguos pitagóricos ponían el Uno de la parte del bien, de la luz, de lo que es justo y del macho; y el principio opuesto, lo múltiple, de la parte de las tinieblas, del mal, de lo que es injusto y de la hembra. Los griegos eran machistas. En suma, la idea de que los principios deben estar entre los contrarios estaba difundida en muchas religiones y filosofías. La crítica que hace Aristóteles es ésta: no bastan los contrarios para explicar la realidad, se requiere también un sustrato, es decir, algo que pasa de un contrario al otro (1087 b 1-4). Entonces, el error de los platónicos ha sido creer que bastaba admitir dos principios opuestos, y ellos no se han dado cuenta de que se requiere el sustrato, la sustancia; ésta es necesaria para explicar el devenir, para explicar la realidad. Por eso, Aristóteles dice que ellos plantearon el problema de manera arcaica, *arkhaikôs* (1089 a 2); él, que consideraba antiguos también a sus contemporáneos, evidentemente se siente más moderno porque ha ido más allá de esta concepción de los dos principios opuestos.

Luego Aristóteles dice que estos principios deben ser muchos, es decir, diversos para cada cosa: para él, el Uno y la Díada son los precursores de los conceptos de materia y forma: el Uno es la forma, la Díada es la materia; el Uno es el principio que determina, es lo que es inteligible, la Díada es lo que es determinado, principio pasivo, principio de la multiplicidad. Pero –observa Aristóteles–, ciertamente, los platónicos han entrevisto, a través de estos dos principios, la materia y la forma, pero se han equivocado al creer que ellos eran los mismos para todas las cosas, mientras que cada cosa, como hemos visto muchas veces, tiene su materia, su forma, su causa motriz, su causa final (1092 b 23-25). Por ejemplo, el fin para las plantas es nutrirse, crecer, florecer y reproducirse; para los animales, existe, además, el movimiento, entonces el fin es crecer, alcanzar la edad adulta, reproducirse y asegurar, a través de la reproducción, la eternidad de la especie que los individuos singulares no están en condiciones de alcanzar, pero que al menos la especie entera puede alcanzar. En el caso del hombre, a todos estos fines se agrega la felicidad, que, en suma,

consiste, como Aristóteles explica en la *Ética Nicomaquea*, en la vida teorética, en la vida dedicada al ejercicio de las virtudes dianoéticas. Pero todos estos principios son múltiples y son idénticos sólo por analogía, es decir, cada cosa tiene sus principios, pero la relación que hay entre los principios y la cosa de la cual son principios es siempre la misma, entonces da lugar a una situación de analogía.

Todo esto no desmiente en lo más mínimo la doctrina del motor inmóvil formulada en *Lambda* porque él es el único principio que es tal no por analogía, sino como principio de todo, siendo éste, hay que decir, un individuo. El primer motor inmóvil es un individuo, aunque no es la individualización particular de una especie, porque él es su misma especie, es individuo y especie al mismo tiempo, pero es un principio individual, y es el mismo para todos no por analogía, sino como numéricamente uno.

Toda esta parte, que habitualmente es descuidada, tiene, entretanto, un notable interés histórico porque testimonia cómo se configuran las doctrinas no escritas de Platón, Espeusipo y Jenócrates, muestra con qué argumentos Aristóteles consideraba que él se tenía que disociar de estas doctrinas y proponer una metafísica propia, original y diversa. Pero, además, hace también ver cómo, hasta el final, Aristóteles no ha renunciado a su diseño originario de investigar las causas primeras en todos los géneros de causas: entonces, causa material, causa formal, causa eficiente y causa final. Éste es también el diseño que anima globalmente la *Metafísica*.

El tema de este curso era *Estructura y significado de la* Metafísica *de Aristóteles*. La estructura es esta que hemos visto; en resumidas cuentas, la *Metafísica* es bastante unitaria, si bien con algún bloque errático como el libro *Delta*, o el libro *Kappa* –este último probablemente no es de Aristóteles–, o las dos introducciones, *Alpha mayor* y *Alpha menor*, o *Lambda*, que es bastante independiente. Sin embargo, la estructura unitaria es garantía de la idea de que se deben investigar las causas primeras en el interior de los cuatro géneros: ésta permanece desde el principio hasta el final. Éste es el sentido de la *Metafísica*, ella es una "aitiología", como dice a veces Reale; en latín, *etiologia*. La palabra no es tal vez la más feliz, yo preferiría decir *protología*, una investigación de las realidades primeras, de las causas primeras, con la conciencia de que las realidades primeras, las causas





primeras, no se condensan todas en el primer motor inmóvil.

El primer motor inmóvil es la primera de las causas eficientes. Junto a él, es necesario reconocer la existencia de una causa primera material, que a veces Aristóteles llama materia prima, pero siempre precisando que no existe por sí sola, no existe separadamente, como la Díada de la cual hablaban los platónicos, sino que existe siempre junto a una forma, y su configuración más elemental es la que se encuentra en los cuatro elementos de los cuerpos terrestres, es decir, agua, aire, tierra, fuego, y en el elemento incorruptible del cual, según Aristóteles, estaban hechos los cuerpos celestes, es decir, el éter. Éstas son las causas primeras materiales: agua, aire, tierra, fuego y éter. Además, existen las causas primeras formales, y son la forma de cada sustancia; por ejemplo, para el hombre, es el alma intelectiva. La causa final es el fin de cada realidad; lo hemos visto para las plantas, para los animales y para los hombres. Cada realidad tiene su fin, que es su bien, el cual, en el hombre, es la felicidad, su felicidad. Finalmente, está la causa eficiente primera, que es el primer motor inmóvil, el cual, entonces, es una de las causas primeras.

Por eso, no se puede decir, en mi opinión, que toda la *Metafísica* de Aristóteles es una teología, sino que se debe decir, con Aristóteles, que ella es una ciencia que es también teológica, porque comprende también la indagación sobre Dios, pero no se agota solamente en la indagación sobre Dios. Esto puede ser considerado un límite; muchos dicen que, entonces, el Dios de Aristóteles no es verdaderamente causa de todo, puesto que coexiste con otras causas, y es cierto, no es causa de todo porque no es la única causa, como será, en cambio, el concepto de un Dios creador que no tiene necesidad de causas materiales, formales... tiene ya todo, y es también causa final. Es cierto que Dios es causa final de todo porque él es la fuente de todo, todo viene de él, él no puede crear sino teniendo como fin a sí mismo y dando por eso como fin, a todo lo que él crea, a sí mismo. Pero esto es un discurso que encontramos en las grandes religiones monoteístas, no es el discurso de Aristóteles. En Aristóteles, no hay creador y por eso no tiene sentido, como, en cambio, frecuentemente se escucha, decir que, en Aristóteles, el primer motor inmóvil es el fin de todo. A mi entender, no es fin ni siquiera del cielo, pero la cosa es controvertida. Pero, ¿cómo podría ser el fin de las plantas o de los animales? ¿Qué sentido tendría decir que las plantas

florecen en vista del motor inmóvil o que los animales se aparean en vista del motor inmóvil? Lo hacen para realizar cada uno de ellos su propio fin.

Entonces, en Aristóteles no está la idea de una causa total, aunque, como causa motriz, el motor inmóvil, directa o indirectamente, mueve todas las cosas, porque también la generación de las plantas y de los animales sucede en cuanto existe el sol, existe el calor, existen las estaciones... y todo esto, en último análisis, depende de los movimientos de los cielos, y los movimientos de los cielos dependen todos del movimiento de la primera esfera. Es verdad que cada esfera tiene su motor inmóvil, pero su motor inmóvil es causa del movimiento que cada esfera realiza rotando sobre sí misma. Luego, como cada esfera está infija en las otras, por los polos, además de este movimiento que cada una realiza por sí misma y que es causado por su propio motor inmóvil, cada esfera está involucrada en el movimiento de todas las otras, lo cual, en último análisis, es producto del movimiento de la esfera extrema, que es el cielo de las estrellas fijas. Por eso, el cielo de las estrellas fijas involucra en sí, en su movimiento, el universo entero y por eso el motor inmóvil del cielo de las estrellas fijas, que es el primer motor inmóvil, es de algún modo motor de todo. Pero él no es la única causa porque, para Aristóteles, son necesarias también otras.

Se me ha preguntado si el alma es la forma del cuerpo. Yo dejaría aparte el problema del alma porque aquí hablamos de metafísica y no de antropología. Por lo que concierne al motor inmóvil, muchos sostienen que, para Aristóteles, el motor inmóvil es una forma, y la cosa parece bastante probable porque, si no tiene materia, no puede más que ser forma. Pero Aristóteles no dice nunca que es forma, no dice ni que es *eidos*, ni que es *morphê*; cuando afirma que no puede más que ser uno, porque, si tuviese que ser múltiple, tendría necesidad de materia, dice que es un *ti ên einai* (1074 a 36), la expresión por él acuñada para indicar en general la esencia. Entonces, se puede también decir que es forma, con tal de que se tenga presente que no es forma de algo; es decir, no es causa formal de otra cosa, es causa eficiente; no es causa también formal, porque cada cosa tiene su propia forma, y las formas de las sustancias singulares no son reconducibles al motor inmóvil; entonces, no es cierto que el motor inmóvil es la forma de cada cosa. Ésta, en cambio, en la historia del aristotelismo, es





una doctrina que ha venido de afuera –la tendencia a concebir a Dios también como causa formal, *forma formarum*–, me parece que está en Avicena, por ejemplo; esto, empero, es platonismo, no es aristotelismo; para Aristóteles, Dios no es causa formal. El Uno del cual hablaba Platón era *forma formarum*, causa formal de las Ideas. El motor inmóvil de Aristóteles no es forma de otra cosa, porque tiene una forma única que no se encuentra en otra realidad y, en todo caso, no es inmanente a ninguna otra realidad, es totalmente separado; él no es tampoco causa ejemplar, porque no es modelo imitable por cualquiera, es una realidad *a se*. En este sentido, se puede decir que es forma, pero con esta advertencia: no forma de algo.

Se me ha preguntado cuál es el fin de cada cosa. Yo diría que es su *entelekheia*, es decir, la plena y completa realización de sí. La cosa es evidente sobre todo para los seres vivientes, cuyo fin es crecer hasta la edad adulta, en la cual el organismo está totalmente formado, en la cual el alma intelectiva está completamente desarrollada, y se puede ejercitar con pleno derecho, y, en ese punto, el signo de que se alcanza la perfección, según Aristóteles, es dado por la capacidad de reproducirse. Cuando un individuo está en condiciones de generar otro ser semejante a él, quiere decir que ha alcanzado su propia perfección. ¿De dónde viene este fin? Según Aristóteles, viene de los progenitores, los cuales, justamente generando, transmiten también la finalidad. Habría otro discurso, muy interesante, para hacer sobre la genética de Aristóteles. La forma que el progenitor, es decir, el padre –Aristóteles pensaba que la madre ponía sólo materia, la forma la daba toda el padre–, transmite al generado es lo que hoy llamaríamos un programa de desarrollo, porque no le transmite ninguna parte material, sino –dice Aristóteles en el *De generatione animalium*– una serie de impulsos, es decir, de movimientos, que hacen desarrollar al embrión a través del crecimiento de cada una de sus partes, primero el corazón, luego las otras partes en torno al corazón... y así se da el desarrollo, hasta el individuo que nace, según un programa preestablecido (I 21-22, 729 a 34 - 730 b 32).

Un gran biólogo norteamericano, Max Delbrück, ha escrito que, si se pudiese dar un premio Nobel a la memoria por el descubrimiento del ADN, habría que dárselo a Aristóteles. En efecto, esta idea de la forma transmitida por el padre, que guía el desarrollo, y que contiene ya escrito antes el programa, es decir,

todo lo que uno devendrá, sin, empero, que esté ya presente en acto, es precisamente un proyecto; el fin es la realización plena y completa de tal proyecto. En el hombre, hay, además, respecto de los animales, como el alma del hombre es intelectiva, el deseo de conocer las causas primeras, o sea, está esta dimensión que trasciende el plano puramente biológico, por la cual el fin del hombre es su felicidad, y su felicidad es la realización plena de todas sus capacidades, en primer lugar de las intelectivas, y, entonces, es la vida teorética. Esto es específico del hombre; pero, para todos los seres vivientes, en general, el fin es el cumplimiento, la realización de este proyecto que cada uno lleva desde el momento, no del nacimiento, sino, tendremos que decir hoy, de la concepción.

Se me ha preguntado si, considerando todos los motores en analogía entre sí, es posible que el primer motor inmóvil sea el término con el cual todos los otros están en relación, según la doctrina de la relación *pros hen*, es decir, de la que he llamado la homonimia relativa. Muchos estudiosos de Aristóteles hoy –Owens, Patzig, Frede...– consideran que sí. Yo considero que no. En mi opinión, la relación que hay entre las categorías y la sustancia no se puede reproducir entre las sustancias sensibles y la sustancia inmóvil. Porque la homonimia *pros hen* implica una prioridad no sólo ontológica, sino también lógica, de lo primero respecto de los otros, en cuanto lo primero está contenido en la noción, en la definición de los otros. Esta prioridad lógica, a mi entender, no se puede aplicar al motor inmóvil. En la noción de las sustancias sensibles no está contenida una referencia al motor inmóvil. El ser de ellas ciertamente depende de él, como el generarse de las mismas; entonces, hay una dependencia ontológica por las razones que hemos visto antes. No hay una dependencia lógica, si por lógica se entiende en la noción, en la definición. De lo contrario, nosotros no podríamos conocer nada sin hacer continuamente referencia al motor inmóvil; en cambio, las ciencias tienen una autonomía propia y están perfectamente en condiciones de conocer las sustancias sensibles sin necesidad de la metafísica.

También Santo Tomás, como tenía que ajustar cuentas con el platonismo y, entonces, con la analogía de atribución, parece admitir una relación *pros hen* hacia Dios. Pero cuando Santo Tomás reivindica la posibilidad de conocer las causas segundas, las que él llama causas segundas, incluso independientemente de





la causa primera, admite que la inteligibilidad de una creatura, desde el punto de vista ontológico, exige el reconocimiento de su dependencia de Dios, pero, desde el punto de vista lógico, es del todo autónoma. Por ejemplo, nosotros conocemos la fórmula del agua y podemos conocer todas las propiedades del agua, todos los comportamientos del agua, haciendo ciencia, haciendo química, sin necesidad de hacer referencia al primer motor inmóvil.

Tampoco los cielos están en relación *pros hen* con el motor inmóvil porque no son predicados. No por casualidad, en el medioevo, la homonimia *pros hen* es llamada analogía de atribución. ¿Por qué atribución? Porque era la relación que existía entre los atributos y la sustancia. Pero los cielos no son atributos del primer motor inmóvil. El discurso asume un significado diverso mediante la noción de participación. Aquí, empero, tenemos toda una metafísica distinta, platónica y neoplatónica, que está basada toda sobre el concepto de participación, pero es otra metafísica, no es la metafísica de Aristóteles. Y, en el medioevo, tenemos una especie de síntesis y de combinación entre las dos.

Se me ha preguntado, además, si, en el origen de todo, se puede admitir una potencia originaria. Diría que, para Aristóteles, esto no es posible. Para Aristóteles, hay desde siempre y para siempre lo que todo mueve, es decir, el motor inmóvil, puro acto. Para él, no hay un inicio del mundo, desde siempre el motor inmóvil mueve y todo lo que se mueve es movido por él. No existe una pura potencia, como no existe una materia prima sin forma. Aristóteles admite una materia prima porque, como admite la transformación de los elementos uno en el otro, por ejemplo que el agua devenga aire –en aquel tiempo se pensaba que la evaporación era una transformación del agua–, dondequiera hay una transformación, debe haber un sustrato que se transforma; y ¿cuál puede ser el sustrato de los elementos, si no una materia aún más elemental, es decir, la materia prima? Entonces, Aristóteles admite la existencia de una materia prima, pero no separada de los elementos, no existente en sí, no subsistente en sí; la materia prima es la materia común a los cuatro elementos, que permite la transformación del uno en el otro.

En fin, se me ha preguntado si, para Aristóteles, el devenir es circular o bien se llega siempre a un estadio más evolucionado. Respondería que, para él, el devenir de los cielos y el ciclo de la generación y corrupción que de aquél depende tienen un curso

circular, pero, además, está también el devenir humano, es decir, el sucederse de las generaciones de los hombres, que es, también él, circular, pero, en cada ocasión en la que se retorna al punto de partida, se da un paso adelante, porque están los resultados culturales del ciclo precedente que, en cierta medida, se conservan, por lo cual alguien ha dicho que la imagen más adecuada de este devenir no es el círculo, sino que es la espiral.



# Ediciones de la *Metafísica* y obras de autores modernos citadas

**Jaeger, Werner**, *Aristotelis Metaphysica – Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

**Reale, Giovanni**, *Aristotele. Metafisica – Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, tres volúmenes, Milano, Vita e Pensiero, 1993; en un volumen, Milano, Rusconi, 1991 y Milano, Bompiani, 2004.

**Ross, W. D.**, *Aristotle's Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1924, 1953².

**Aubenque, Pierre**, *Le problème de l'être chez Aristote – Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 1977⁴.

— , «Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique*», en P. Moraux y J. Wiesner (eds.), *Zweifelhalftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia* (Akten des IX Symposium Aristotelicum), Berlin - New York, W. de Gruyter, 1983, pp. 318-344.

**Brentano, Franz**, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1862.

**Burnyeat, Myles**, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, Mathesis Publications, 2001.

**Décarie, Vianney**, «L'authenticité du livre K de la *Métaphysique*», en P. Moraux y J. Wiesner (eds.), *Zweifelhalftes im Corpus*

*Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia* (Akten des IX Symposium Aristotelicum), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1983, pp. 295-317.

**Delbrück, M.**, «Aristotle - totle - totle», en J. Monod y E. Borek (eds.), *Of microbes and life*, New York - London, Columbia University Press, 1971, pp. 50-55.

**Frede, Michael** y **Patzig, Günther**, *Aristoteles ,Metaphysik Z' – Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 vols., München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), 1988.

**Frede, Michael** y **Charles, David** (eds.), *Aristotle's* Metaphysics *Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

**Heidegger, Martin**, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester, 1926), ed. Franz-Karl Blust, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

— , «Hegel und die Griechen», en *Gesamtausgabe* 9: *Wegmarken*, ed. De F.-K. Blust, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

**Jaeger, Werner**, *Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923.

**Łukasiewicz, Jan**, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. Studium krytyczne*, Kraków, Polska Akademia Umieijetnosci, 1910 (reimpreso en edición de J. Woleński, Warszawa, PWN, 1987.

— , «Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles», *Bulletin international de l'Académie des Sciences de Cracovie*, 1910, pp. 15-38.

**Merlan, Philip**, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1953, 1960[2].

**Moraux, Paul**, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*,





Louvain, Éditions Universitaires de Louvain, 1951.

**Owens, Joseph**, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951, 1978[3].

**Zeller, Edward**, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 2. 2: *Aristoteles und die alten Peripatekiker*, Leipzig, O. R. Reisland, 1921 (trad. italiana: *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. 2. 6: *Da Socrate a Aristotele. Aristotele e i Peripatetici più antichi*, ed. de A. Plebe, Firenze, La Nuova Italia, 1966).

# Índice

Acerca de la versión castellana y agradecimientos, a cargo de Horacio A. Gianneschi....11

Presentación de la edición italiana, a cargo de Ignacio Yarza....15

Presentación de la versión castellana, a cargo Jaime Araoz San Martín....23

Estructura y significado de la *Metafísica* de Aristóteles

Introducción....43

Libros A, α, B – I, II, III....49

Libros Γ, Δ, E – IV, V, VI....67

Libros Z, H, Θ – VII, VIII, IX....93

Libros I, K, Λ – X, XI, XII (caps. 1-5)....117

Libros Λ, M, N – XII (caps. 6-10), XIII, XIV....141

Ediciones de la *Metafísica* y obras de autores modernos citadas....171